سلسلۂ اسلام اور مستشرقین

فروری ۱۹۸۲ء میں اسلام اور مستشرقین کے موضوع پر دارالمصنفین کے اہتمام میں جو بین الاقوامی سمینار ہوا تھا، اس کے سلسلہ میں اسی عنوان پر دارالمصنفین نے ایک اہم اور نیا سلسلۂ تالیفات شروع کیا ہے جس کی اب تک پانچ جلدیں مرتب ہو چکی ہیں۔

جلد ۱ اس میں جناب سید صباح الدین عبد الرحمن صاحب کے قلم سے اس سمینار کی بہت مفصل اور دلچسپ روداد قلم بند ہوئی ہے۔ قیمت ۲۰ روپے۔

جلد ۲ اس میں وہ تمام مقالات جمع کر دیے گئے ہیں جو اس سمینار میں پڑھے گئے تھے اور جو معارف ۸۲ء سے لے کر ۸۳ء تک سلسلہ وار شائع بھی ہو چکے ہیں۔ قیمت ۳۳ روپے۔

جلد ۳ اس میں اسلام اور مستشرقین کے موضوع پر سمینار کے علاوہ جو مقالات لکھے گئے ہیں، اور معارف میں شائع بھی ہو چکے ہیں، جمع کر دیے گئے ہیں۔ قیمت ۳۳ روپے۔

جلد ۴ تاریخ اسلام کے مختلف پہلوؤں پر مستشرقین کے اعتراضات کے جواب میں علامہ شبلی نعمانیؒ کے تمام مضامین جمع کر دیے گئے ہیں۔ قیمت ۳۳ روپے۔

جلد ۵ اسلامی علوم و فنون سے متعلق مستشرقین کی قابل قدر خدمات کے اعتراف کے بعد ان کے اسلام اور تاریخ اسلام کے مختلف پہلوؤں پر اعتراضات کے جواب میں مولانا سید سلیمان ندویؒ کے تمام مضامین جمع کر دیے گئے ہیں۔ قیمت ۲۰ روپے۔

"منیجر"

جلد ۱۴۵۔ ماہ رجب المرجب سنہ ۱۴۱۰ھ مطابق ماہ فروری سنہ ۱۹۹۰ء عدد ۲

مضامین

ایک ضروری اطلاع

کاغذ، کتابت و طباعت کی گرانی کی وجہ سے جنوری سنہ ۱۹۹۰ء سے معارف کا سالانہ چندہ چالیس ۴۰ روپے کر دیا گیا ہے، بیرونی ممالک کے لیے سالانہ چندہ (ہوائی ڈاک سے) دس ۱۰ پونڈ یا بارہ ۱۲ ڈالر، اور (معمولی ڈاک سے) تین ۳ پونڈ یا پانچ ۵ ڈالر ہوگا۔

معارف کے پاکستانی خریدار اپنا سالانہ چندہ سو ۱۰۰ روپے اس پتے پر ارسال کریں:
حافظ محمد یحییٰ پہلی منزل شیرستان بلڈنگ بالمقابل ایس۔ ایم کالج۔ اسٹریچن روڈ، کراچی۔ پاکستان۔

"منیجر"

شذرات

انگریزوں نے ہندوستان کی جو تاریخیں لکھیں ان میں اپنے مخصوص اغراض و مصالح کے تحت ڈھونڈ ڈھونڈ کر ایسی باتیں جمع کی ہیں جن سے یہاں کی دو بڑی قوموں ہندوؤں اور مسلمانوں میں میل جول کے بجائے نفرت و عداوت کی آگ برابر بھڑکتی رہے، انھوں نے مسلمان فرماں رواؤں کے پورے دور حکومت کو وحشت و بربریت، قتل و غارت گری اور خوں ریزی و سفاکی کے واقعات سے پُر بتایا ہے، ان کا پڑھایا ہوا یہی سبق قومی حکومت کے دور میں ان کے طوطی صفت ہندو مورخین برابر دُہرائے جارہے ہیں، اور وہ اس ملک پر مسلمانوں کے احسانات، ان کی گوناگوں خدمات، ان کے زریں علمی، تعمیری، تہذیبی، تمدنی اور سیاسی کارناموں کو حرف غلط کی طرح مٹانے کے درپے ہیں، ان کے خیال میں مسلمانوں کے پورے دور حکومت میں ہندوؤں پر ظلم و جور ہوتا رہا اور انھیں زبردستی مسلمان بنایا جاتا رہا، یہی زہر اسکولوں اور کالجوں کے طلبہ میں سرایت کردیا گیا ہے، اور اس جھوٹے اور من گھڑت افسانے کو متواتر اور باربار دُہرا کر مسلّم تاریخی واقعہ کا درجہ دے دیا گیا ہے۔

دو ایک کے سوا شاید ہی کوئی مسلمان فرماں روا ان لوگوں کی ناوک فگنی سے بچا ہو، آج کل ان کا ہدف ملک کا یہ نازش سپوت اور میسور کے شیر ٹیپو سلطان کی جانب ہوگیا ہے جس کو روباہی نہیں آتی تھی، اس محب وطن اور آزادی کے اولین مجاہد کے خلاف یہ شر انگیز مہم اس لیے شروع کی گئی ہے کہ وہ سچا اور پکا مسلمان تھا، اس لیے اس کے کارناموں پر پانی پھیرنا اور اس کو بدنام کرنا فرقہ پرستوں کے لیے ضروری ہوگیا ہے، ٹیلی ویژن کے لیے ٹیپو سلطان پر سنجے خان کے سیریل کے ٹیلی کاسٹ سے قطع نظر اس کی آڑ میں ایک محب وطن اور قوم و ملک کے فدائی کی کردارکشی کی یہ مہم سخت قابل مذمت ہے، اگر ٹیپو سلطان کو ہیرو بنا کر پیش کرنے سے ہندوؤں کے جذبات مجروح ہونے کا اندیشہ ہے تو کیا اسے متعصب، ہندو دشمن اور ملک کا غدار قرار دینے سے فرقہ وارانہ ہم آہنگی کو نقصان نہیں پہونچے گا، حکومت کو ایسے تنگ نظر افراد اور فرقہ پرست جماعتوں کے دباؤ میں نہیں آنا چاہیے، سیکولر ذہن رکھنے والے حق و انصاف پسند مورخوں اور دانشوروں کو بھی فرقہ پسندوں کے عزائم

ناکام بنانے کے لیے اس مسئلہ پر سنجیدگی سے توجہ دینے کی ضرورت ہے۔

جامعہ محمدیہ ایجوکیشن سوسائٹی بمبئی نے مولانا مختار احمد ندوی امیر مرکزی جمعیۃ اہل حدیث ہند کی رہنمائی میں اعلیٰ دینی تعلیم کے ساتھ جدید اور عصری تعلیم کو ملک میں پھیلانے کا منصوبہ بنایا ہے، بارہ برس قبل مالیگاؤں کی آبادی سے پہلے ہی منماڑ اور آگرہ روڈ کے درمیان گرنا ندی کے کنارے ایک وسیع و عریض زمین میں جامعہ محمدیہ منصورہ کا قیام عمل میں آیا تھا، اب بنگلور میں بھی اس کی شاخ قائم ہوئی ہے، راقم کو چار پانچ برس قبل جامعہ محمدیہ میں کلیۃ البنات کے افتتاح کے وقت حاضری کا موقع ملا تھا، لیکن اس دفعہ اس کی زمین و آسمان بالکل بدلا ہوا پایا، اب یہ عصری اور دینی تعلیم کا ایک بڑا مرکز ہے، حفظ و تجوید کے علاوہ طلبہ و طالبات کو عالمیت و فضیلت تک تعلیم دی جاتی ہے، فقہ میں تخصص کا شعبہ بھی کھولا جاچکا ہے جس کے لیے طلبہ کو ڈھائی سو روپیے ماہوار وظائف دیے جاتے ہیں، جامعہ کے طبی کالج سے طلبہ کے کئی بیچ فراغت حاصل کرچکے ہیں، ان کی عملی تعلیم کے لیے جدید و قدیم طب کے تمام ضروری اسباب و سامان یہاں تک کہ جڑی بوٹیاں بھی فراہم کی گئی ہیں، تعلیم کے ساتھ تربیت پر بھی اچھی توجہ دی جاتی ہے، ہر شعبہ کی الگ الگ درسگاہیں اور ہوسٹل ہیں، طبی کالج سے ملحق سائر اسپتال میں بلا اختلاف مذہب و ملت ہر قسم کے مریضوں کو مفت دوائیں دی جاتی ہیں، اور ایڈمٹ ہونے والے مریضوں کی رہایش اور غذا کا بھی مفت انتظام کیا جاتا ہے، ان سب شعبوں کی عمارتیں بڑی پُرشکوہ ہیں، دو منزلہ مسجد نہایت کشادہ اور خوبصورت ہے، طبی ریسرچ سنٹر کی عمارت پایۂ تکمیل کو پہونچ چکی ہے اس کا افتتاح بھی عنقریب ہوگا، آڈیٹوریم کی عمارت زیر تکمیل ہے، طبی کالج کے چیرمین حکیم محمد مختار اصلاحی نے بڑے شوق اور دلچسپی سے تمام شعبے دکھلائے۔

---

۲ سے ۴ فروری تک جامعہ محمدیہ منصورہ مالیگاؤں کے زیر اہتمام ایک سہ روزہ تعلیمی و تبلیغی کانفرنس ہوئی جس میں شرکت کے لیے جمعیۃ اہل حدیث ہند کے ارکان اور مدارس کے ذمہ داروں کے علاوہ پاکستان اور برطانیہ کے معزز ارکان بھی تشریف لائے تھے، دارالمصنفین سے راقم اور دارالعلوم ندوۃ العلماء سے

مولانا سعید الرحمن اعظمی شریک ہوئے، کانفرنس میں مدارس اسلامیہ کے لیے جدید نصاب تعلیم کی ضرورت پر غور و فکر ہوا، راقم نے اس موضوع پر ایک مقالہ پڑھا جس کو الحمد للہ پسند کیا گیا، طے پایا کہ دینی درسگاہوں کے نصاب سے بعض غیر ضروری مضامین کو نکال کر ہائی اسکول کے معیار کی انگریزی، حساب اور سائنس کی تعلیم لازمی کر دی جائے، اور نصاب کو حکومت کے محکمۂ تعلیم سے منظور کرا لیا جائے، تاکہ عربی مدارس کے طلبہ دینی علوم کے ساتھ بقدر ضرورت عصری علوم سے بھی واقف ہو جائیں اور فراغت کے بعد جونیر کالجوں میں بھی ان کا داخلہ ہو جائے، آخری روز کے جلسہ میں مدارس عربیہ میں طب کی لازمی تعلیم کے مسئلہ پر تبادلہ خیال ہوا، اور یہ طے پایا کہ طبی کالج میں داخلہ کے لیے اردو سے واقفیت کو ضروری قرار دیا جائے، شب میں عام اجلاس ہوتا تھا، جس میں مفید اصلاحی و دینی تقریریں ہوتی تھیں، جماعت اسلامی کی درسگاہ جامعۃ الہدیٰ مالیگاؤں بھی دیکھنے کا موقع ملا، اس میں متوسطات تک دینی تعلیم اور ہائی اسکول کے معیار کی جدید تعلیم کا نظم ہے۔

مالیگاؤں کی سہ روزہ کانفرنس کے بعد دوستوں اور عزیزوں سے ملنے بمبئی گیا، مولانا مختار احمد ندوی کے صاحبزادوں اسلم، اکرم اور ارشد صاحبان نے الدار السلفیۃ کے ہر شعبہ کو دکھایا، اس کے پریس اور کمپیوٹر کی جدید مشینیں، طباعت کے نئے آلات اور حسن طباعت کے معیاری نمونے دیکھ کر آنکھیں کھل گئیں، ایک روز مولانا مختار احمد ندوی کی اقتدا میں جمعہ کی نماز پڑھی اور ان کے ساتھ کھانا کھایا جس کے بعد وہ دیر تک الدار السلفیہ اور دار المصنفین کے تعلق سے مفید باتیں کرتے رہے، ہندوستان میں الدار السلفیہ کتابوں کی اشاعت کا سب سے بڑا مرکز ہے، اس نے قدماء کی متعدد نایاب کتابوں کے علاوہ بعض کم یاب کتابوں کے نئے اڈیشن بہت آب و تاب سے شائع کیے ہیں، اس کے لیے پہلے دائرۃ المعارف حیدرآباد کو شہرت حاصل تھی، لیکن اس کو ریاست کی سرپرستی حاصل تھی مگر الدار السلفیہ مولانا مختار احمد کی محنت و جانفشانی و دینی و علمی دلچسپی اور عملی و تنظیمی صلاحیت کا جیتا جاگتا نمونہ ہے، وہ جامعہ محمدیہ کو شیخ الجامعہ مولانا انیس الرحمن اعظمی، جامعہ طبیہ کو حکیم مختار اصلاحی چیرمین اور ڈاکٹر سعید فیضی سکریٹری اور الدار السلفیہ کو اپنے صاحبزادوں کے تعاون سے روز بروز ترقی دے رہے ہیں، اللہ تعالیٰ انھیں مزید ہمت و حوصلہ اور اخلاص عطا فرمائے۔

مقالات

صفات الٰہی کا قرآنی تصور اور مولانا ابوالکلام آزاد

از

ضیاء الدین اصلاحی

سورۂ فاتحہ میں خدائے تعالیٰ کی تین صفتوں ربوبیت، رحمت اور عدالت کا ذکر ہے، مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم نے ترجمان القرآن کی تفسیر سورۂ فاتحہ میں ان کی مؤثر اور دلنشین تشریح کے بعد صفات الٰہی کے قرآنی تصور پر بڑی عالمانہ و محققانہ بحث کی ہے، اس سے پہلے راقم نے ربوبیت الٰہی کے متعلق مولانا کے افکار و خیالات کی جو وضاحت معارف میں کی تھی حضرت مولانا سید سلیمان ندویؒ کے مسترشد و خلیفہ مولانا غلام محمد صاحب کراچی نے اس کی تحسین فرمائی تھی، اسی وجہ سے اسی سلسلہ کی یہ کڑی بھی پیش کی جا رہی ہے، آیندہ موقع ملا تو رحمت و عدالت کے متعلق بھی ان شاء اللہ مولانا کا نقطۂ نظر بیان کیا جائے گا۔

صفات الٰہی کا مسئلہ کئی حیثیتوں سے بڑا اہم ہے، اولاً تو یہ کہ خدا کی صفتوں کے بارے میں انسان کی گمراہی اور کج روی ہمیشہ عام رہی ہے، چنانچہ اسے خدا پرستی کی راہ میں جس قدر ٹھوکر لگی ہے وہ صفات ہی کے تصور میں لگی ہے، ثانیاً خدا کی صفات کا مسئلہ نہایت دقیق اور پیچیدہ ہے، اس کا تعلق مابعد الطبیعیات اور مذہب دونوں سے ہے، بلکہ علمائے مذاہب سے زیادہ فلاسفہ نے اس میں کاوش کی ہے، مسلمانوں میں بھی جب علم توحید

و کلام کی بحثوں کا آغاز ہوا تو اسی مسئلہ میں سب سے زیادہ رد و کد ہوئی، لیکن فلسفہ و کلام میں یہ مباحث نہایت پیچیدہ اور الجھے ہوئے ہیں، مولانا نے ان کی گرہوں کو پوری طرح کھول دیا ہے۔

ترجمان القرآن میں تفسیر سورۂ فاتحہ کے ضمن میں قرآن اور صفات الٰہی کے تصور کے بحث پر جو کچھ لکھا گیا ہے اسے سہولت کے خیال سے تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے،

(۱) توحید و الوہیت کے بارے میں انسانی تصور کی ابتدا، اور اس کی قدامت، کیونکہ ارتقائی نظریہ سے خدا کی ہستی کے اعتقاد میں نہیں، بلکہ اس کے صفات کے تصورات کے مطالعہ میں مدد ملتی ہے۔

(۲) ظہور قرآن کے وقت صفات الٰہی کے متعلق دنیا کے عام تصورات۔

(۳) الوہیت اور صفات الٰہی کا قرآنی تصور۔

ذیل میں ان ہی امور کے متعلق مولانا ابوالکلام کی کد و کاوش اور تحقیق و جستجو کے نتائج پیش کیے جائیں گے، ان سے مولانا کی دقت و وسعت نظر اور توحید و صفات الٰہی کے مسئلہ میں صحیح و صائب اور معتدل و متوازن نقطۂ نظر کا اندازہ ہوگا،

توحید والوہیت کے تصور کی قدامت مولانا ابوالکلام آزاد کے نزدیک توحید کا تصور نہایت قدیم ہے، انسان ابتداء میں الوہیت اور توحید کے بارے میں صحیح عقیدہ و تصور رکھتا تھا مگر امتداد زمانہ سے یہ تصور مدھم ہونے لگا، اور اس کی جگہ شرک و تعدد آلہہ کے تصور نے لے لی وہ انیسویں صدی کے علمائے اجتماعیات کے اس نظریہ کو باطل قرار دیتے ہیں کہ انسان کے دینی عقائد کی ابتداء اوہامی تصورات سے ہوئی، جو قانونِ ارتقاء کے تحت درجہ بدرجہ مختلف کڑیوں سے گذرتے رہے، اور بالآخر انھوں نے اپنی ترقی یافتہ صورت میں ایک

اعلیٰ ہستی اور خالق کل خدا کے عقیدے کی نوعیت اختیار کرلی، اس نقطۂ نظر کی تردید کیلیے مولانا نے بیسویں صدی کے حیرت انگیز انکشافات اور جدید تحقیقات کے علاوہ دینی نوشتوں کی شہادت بھی پیش کرکے اس کی ساری بنیادیں متزلزل بلکہ یک قلم منہدم کردی ہیں۔

انسان کے تصورات الوہیت کے عہد بہ عہد کے مطالعہ سے مولانا اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ اس بارے میں تغیرات کی رفتار بہت عجیب اور عام اصول تعلیل و توجیہ سے ماوراء ہے کیونکہ موجودات خلقت کے ہر گوشے میں تدریجی ارتقاء کا قانون کارفرما ہے، اس کلیہ سے انسانی جسم و دماغ بھی مستثنیٰ نہیں ہیں، انسان کے جسم ہی کی طرح اس کے دماغی تصورات بھی نچلے درجوں سے بلند ہوکر بتدریج اونچے درجوں تک پہونچے ہیں، لیکن خدا کی ہستی کے تصور کے معاملہ میں صورت حال اس سے مختلف ہے، یہاں ارتقاء کی جگہ تنزل، یا ارتجاع کا قانون کارفرما ہوگیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"انسانی دماغ کا سب سے زیادہ پرانا تصور جو قدامت کی تاریکی میں چمکتا ہے وہ توحید کا تصور ہے، یعنی صرف ایک ان دیکھی اور اعلیٰ ہستی کا تصور جس نے انسان کو اور ان تمام چیزوں کو جنھیں وہ اپنے چاروں طرف دیکھ رہا تھا، پیدا کیا، لیکن پھر اس کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے۔ جیسے اس جگہ سے اس کے قدم بہ تدریج پیچھے ہٹنے لگے، اور توحید کی جگہ آہستہ آہستہ اشراک اور تعدد الٰہ کا تصور پیدا ہونے لگا، یعنی اب اس ایک ہستی کے ساتھ جو سب سے بالاتر ہے دوسری قوتیں بھی شریک ہونے لگیں، اور ایک معبود کی جگہ بہت سے معبودوں کی چوکھٹوں پر انسان کا سر جھک گیا[1]

---

[1] ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۲۳۔ زمزم کمپنی لمیٹڈ لاہور ۱۹۴۷ء

گویا خدا کے معاملہ میں ابتدائی کڑی اونچے درجے کی نمایاں ہوئی، لیکن بعد میں ابھرنے والی کڑیوں کا رخ پستی کی طرف ہوگیا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہاں ارتقار کا عام قانون موثر اور نتیجہ خیز نہیں رہا۔

انیسویں صدی کے نظریات اس کے برعکس انیسویں صدی کے علمائے اجتماعیات سلسلۂ ارتقار کی ابتدائی کڑی اوہامی تصورات کو بتاتے ہیں، ان کے خیال میں ان ہی سے متعدد الٰہی قوتوں کا تصور پیدا ہوا جس نے ترقی کرکے خدا کے ایک توحیدی اعتقاد کی شکل اختیار کرلی، اس سلسلے میں یکے بعد دیگرے جو نظریات نمایاں ہوکر علمی حلقوں کو متاثر کرتے رہے وہ یہ ہیں:

(۱) نیچر میتھس (Nature-myths) یعنی خدا پرستی کی ابتدا ان تصورات اور خرافاتی اساطیر سے ہوئی جو مظاہر فطرت کے متعلق بننا شروع ہوئے، مثلاً روشنی کی ہستی کا تصور پیدا ہوگیا، بارش کی قوت نے ایک دیوتا کی شکل اختیار کرلی، قدیم آریائی تصورات سے جو مظاہر فطرت کی پرستش پر مبنی تھے اس خیال کا مواد فراہم ہوا تھا۔

(۲) فیتش ورشپ (Fetish-worship) یعنی ایسی اشیار کی پرستش جن سے کسی جنی روح کی وابستگی یقین کی جاتی تھی، اس نظریہ کا سامان افریقہ اور امریکہ کے ان وحشی قبائل کے دینی تصورات کی تحقیقات نے فراہم کیا جن کے حالات انیسویں صدی کے نصف اول میں روشنی میں آئے۔

(۳) مین ازم (Man ism) یعنی اجداد پرستی، انسان کو آبار و اجداد کی محبت و عظمت نے پہلے ان کی پرستش کی راہ دکھائی، پھر قانون ارتقار کے ماتحت خدا پرستی کی نوعیت پیدا کرلی، اجداد پرستی کا ذہنی مواد صحرا نشین اور چراگاہوں کی جستجو کرنے والے قبیلوں کے ابتدائی تصورات میں موجود تھا، اور چین کی قدیم تاریخ میں بھی اس کا سراغ بہت دور تک ملنے لگا تھا۔

(۴) ای. بی. ٹیلر کا انیمزم (Anim ism) اس سے مقصود یہ ہے کہ انسان کے تصورات میں اس کی جسمانی زندگی کے علاوہ ایک مستقل روحانی زندگی کا تصور بھی پیدا ہوجائے، یہی تصور ٹیلر کے نزدیک خدا پرستی اور دینی عقائد کا بنیادی مادہ تھا۔

(۵) مصر، بابل اور اشوریا کے قدیم آثار و کتبات کے حل سے تاریخ قدیم کا ایک بالکل نیا میدان سامنے آیا کہ وادیٔ نیل اور وادیٔ دجلہ و فرات یہ دونوں قدیم تمدن خدا پرستی کی پیدائش کی ابتدائی بنیاد مظاہر فطرت کے تاثرات کو قرار دیتے تھے، اور خصوصیت کے ساتھ اجرام سماوی کے تاثرات پر زور دیتے تھے، اس نظریہ کے حامیوں نے انیمزم (Animism) کی مخالفت کی اور ایسٹرل اینڈ نیچر میتھالوجسٹ (Astral and Nature Mythologists) کے نام سے مشہور ہوئے۔

(۶) ٹوٹمزم (Totem ism) اس سے مقصود مختلف اشیار اور جانوروں کے وہ انتسابات ہیں جو جمعیت بشری کی ابتدائی قبائلی زندگی میں پیدا ہوگئے تھے اور پھر کچھ عرصے کے بعد ان اشیار اور جانوروں کا غیر معمولی احترام کیا جانے لگا تھا، اس نظریے کا مواد قدیم ترین تمدنی عہد کے شکار پیشہ قبائل کے تصورات نے بہم پہونچایا تھا، ہندوستان کی گائے، مصر کا مگرمچھ اور بیل، شمالی خطوں کا ریچھ، اور صحرا نشین قبائل کا سفید بچھڑا اسی نظریہ کے بقایا ہیں، کچھ عرصہ کے بعد ہی یہ نظریہ مجروح قرار دے دیا گیا تھا، مگر پھر اس میں جادو کے توہم کا نیا گوشہ پیدا ہوا جس نے اس کی مقبولیت بڑھادی۔

مولانا ابوالکلام آزاد ان تمام نظریات کا جائزہ لینے کے بعد ان پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: یہ تمام پچھلے نظریے مادی مذہب ارتقا (Materiatistic Evolutionism) کی اصل پر مبنی تھے، ان سب کے اندر یہ بنیادی اصل کام کر رہی تھی کہ اجسام و مواد کی طرح انسان کا

دینی عقیدہ بھی بتدریج نچلی کڑیوں سے ترقی کرتا ہوا اعلیٰ کڑیوں تک پہونچا ہے، اور خدا پرستی کے عقیدہ میں توحید (Monotheism) کا تصور ایک طول طویل سلسلۂ ارتقا کا نتیجہ ہے۔ انیسویں صدی کا نصف آخر ڈارون ازم کے شیوع و احاطہ کا زمانہ تھا اور ہنسر، ویلز، اسپنسر نے اسے اپنے فلسفیانہ مباحث سے انسانی فکر و عمل کے تمام دائروں میں پھیلا دیا تھا، قدرتی طور پر خدا کے اعتقاد کی پیدائش کا مسئلہ بھی اس سے متاثر ہوا، اور نظر و بحث کے جتنے قدم اٹھے وہ اسی راہ پر گامزن ہونے لگے۔ (ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۲۷)

بیسویں صدی کی تحقیقات | بیسویں صدی کے انقلاب انگیز انکشافات اور زمانۂ حال کی تحقیقات نے قانون ارتقار کے اصول پر مرتب کیے جانے والے ان تمام نظریات کا کھوکھلا پن ظاہر کرکے اب یہ حقیقت پوری طرح آشکارا کردی ہے کہ انسان کے دینی عقائد کی جس نوعیت کو اعلیٰ اور ترقی یافتہ قرار دیا گیا تھا وہ بعد کے زمانہ کی پیداوار نہیں بلکہ جمعیت بشری کی سب سے زیادہ پرانی متاع ہے، مظاہر فطرت کی پرستش، حیوانی انتسابات کے تصورات، اجداد پرستی کی رسوم اور جادو کے توہمات کی اشاعت سے بھی بہت پہلے ایک اعلیٰ ترین ہستی کی موجودگی کا تصور اور خدا کی ہستی کا توحیدی اعتقاد انسانی دل و دماغ کے افق پر طلوع ہوا تھا، اس موقع پر مولانا نے وائنا یونیورسٹی کے پروفیسر ڈبلیو سمٹ کی اس موضوع پر سب سے بہترین کتاب کے اقتباسات نقل کیے ہیں، جن میں ارتقائی مذاہب کے تصور کی دھجیاں بکھیر دی گئی ہیں اب آیئے دیکھیں کہ بیسویں صدی کی تحقیق و انکشاف نے مذہب ارتقار کا کس طرح خاتمہ کردیا ہے؟

مولانا ابوالکلام آزاد نے سب سے پہلے آسٹریلیا اور جزائر بحر محیط کے وحشی قبائل کے بارے میں بتایا ہے کہ یہ ایک غیر معین قدامت سے اپنی ذہنی طفولیت کی زندگی بسر کرتے رہے ہیں، ان کا یہ اعتقادی تصور بالکل واضح ہو چکا ہے کہ ایک بالاتر ہستی ہے جس نے ان کی

زمین اور ان کا آسمان پیدا کیا، اور ان کا مرنا اور جینا اسی کے قبضہ و تصرف میں ہے، پھر وہ مصر کے قدیم ترین آثار کی جدید تحقیقات کا ذکر کرکے بتاتے ہیں کہ قدیم مصری تصورات کا پورا سلسلہ اپنی عہد بہ عہد کی تبدیلیوں کے ساتھ ابھر آیا ہے، اس سے صاف نظر آرہا ہے کہ ایک خدا کی پرستش کا تصور سب سے زیادہ پرانی کڑی ہے، مصر کے وہ تمام معبود جن کے مرقعوں سے مشہور عالم ہیکلوں اور مناروں کی دیواریں منقش کی گئی ہیں قدیم ترین عہد میں اپنی کوئی نمود نہیں رکھتے تھے، بلکہ صرف ایک "اوسیرنر" کی ان دیکھی ہستی کا اعتقاد دریائے نیل کی تمام وادیوں پر چھایا ہوا تھا

دجلہ و فرات کی وادیوں کی قدیم آبادیوں کے متعلق بتاتے ہیں کہ پہلی عالمگیر جنگ کے بعد عراق کے مختلف حصوں میں کھدائی کی جو نئی مہمیں شروع کی گئی تھیں ان کے انکشافات کے نتیجہ میں اب اس میں کوئی شبہہ نہیں رہا کہ دریائے نیل کی طرح دجلہ و فرات کی وادیوں میں بھی خدا ایک ہی ان دیکھی ہستی کی صورت میں نمایاں ہوا تھا، اور لوگ شمس و قمر اور کواکب کے بجائے اس ایک لازوال ہستی کی پرستش کر رہے تھے جس نے ان سب سیاروں کو بنایا ہے۔

ہندوستان میں آریوں کے عہد سے پہلے مہنجداڑو کے جو آثار دریافت ہوئے ہیں ان کے مطالعہ و تحقیق سے بھی یہ حقیقت بالکل واضح ہو چکی ہے کہ اس قدیم ترین بستی کے باشندوں کا بنیادی تصور اصنام پرستی کے بجائے توحید الٰہی کا تھا، وہ اپنے یگانہ خدا کو "اون" کہتے تھے، جس کی صفت "ویدرکن" ہے، یعنی ایسی ہستی جس کی آنکھیں کبھی غافل نہیں ہو سکتیں لَا تَأْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ۔

سامی قوموں اور مختلف علاقوں میں پھیلی ہوئی انکی نسلوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ جدید سامی اثریات کے مطالعہ سے یہ حقیقت بالکل واضح ہو گئی ہے کہ تمام سامی قوموں میں ایک ان دیکھے خدا کی ہستی کا اعتقاد موجود تھا، اور وہ ال الاہ یا اللہ کے نام سے پکارا جاتا، اسی

الاہ نے کہیں ایل کی صورت اختیار کی، کہیں الوہ کی اور کہیں الاہیا کی۔

مولانا آزاد زمانۂ حال کی ان علمی تحقیقات کو ادیان عالم کے مقدس نوشتوں کی تصریحات کے عین مطابق بتلاتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ مصر، یونان، ہندوستان، چین، ایران سب کی مذہبی روایتوں سے اسی کا پتہ چلتا ہے، توراۃ کی کتاب پیدائش میں آدم کے قصہ اور قرآن مجید کے اس اعلان میں کہ :

وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَّاحِدَةً۔ (یونس ۔ ۱۹)	ابتداء میں تمام انسان ایک ہی گروہ تھے (یعنی الگ الگ راہوں میں بھٹکے ہوئے نہ تھے) پھر اختلاف میں پڑ گئے۔

انھیں یہی گونج سنائی دیتی ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ مولانا کے نزدیک ایک خدا کے تصور و اعتقاد کی اولیت و قدامت اور اس کے بارے میں ارتقائی نظریہ کا غیر اہم ثابت ہونا مسلم ہے، مگر وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ نظریہ ان انسانی تصورات میں مدد دے سکتا ہے، جو خدا کی صفات کی نقش آرائیاں کرتے رہے ہیں، کیونکہ ان میں نچلے درجوں سے اونچے درجوں کی طرف بڑھا جا سکتا ہے۔

مولانا کے نزدیک خدا کی ہستی کا اعتقاد انسان کے ذہن کی پیداوار نہیں، بلکہ اس کی فطرت کا ایک وجدانی احساس ہے، جس میں کسی قسم کے داخلی و خارجی موثرات کی مداخلت نہیں ہو سکتی البتہ وہ یہ کہتے ہیں کہ جب انسان کے ذہن نے اس بالاتر ہستی کا تصور آراستہ کرنا چاہا تو یہ اس کی ذات کا نہ تھا، بلکہ صرف اس کی صفات کا تھا، کیونکہ ابتداء میں اس کا ذہن عہد طفولیت میں تھا اس لیے اس کے تصورات بھی اسی نوعیت کے ہوتے تھے، پھر آہستہ آہستہ انسان میں اور اس کے ذہن دماحول میں ترقی کے ساتھ اس کے تصورات بھی بلند ہوتے گئے۔

مولانا نے اس ارتقاء کے یہ تین نقاط تحریر کیے ہیں :

(۱) تجسم[1] سے تنزیہ کی طرف (۲) تعدد و اشراک سے توحید کی طرف (۳) صفات قہر وجلال سے صفات رحمت و جمال کی طرف۔ ان نقطوں کی کسی قدر وضاحت کے بعد وہ دوسرے مبحث کا ذکر کرتے ہیں جو یہ ہے :

نزول قرآن کے زمانے میں صفات الٰہی کے بارے میں دنیا کے عام تصورات

مولانا نے بتایا ہے کہ نزول قرآن کے زمانے میں یہ پانچ دینی تصور فکر انسانی پر چھائے ہوئے تھے، چینی[1]، ہندوستانی[2]، مجوسی[3]، یہودی[4] اور مسیحی[5]، ذیل میں ان پانچوں کی تفصیل ملاحظہ ہو :

مولانا فرماتے ہیں کہ قدیم زمانے سے مقامی خداؤں کے ساتھ ہی ایک آسمانی ہستی کا اعتقاد موجود تھا، آسمان کی خصوصیات متضاد ہیں، جہاں اس کے سورج سے روشنی اور گرمی حاصل ہوتی ہے، اس کے ستارے اندھیری راتوں میں قندیلوں کا کام دیتے ہیں، اس کی بارش زمین طرح طرح کی روئیدگی سے معمور کر دیتی ہے، وہاں اس کی بجلیاں ہلاکت کا پیام دیتی اور اس کی گرج دلوں کو ہلا دیتی ہیں، اس لیے آسمانی خدا کے تصور میں بھی یہ دونوں صفتیں موجود ہیں، ایک طرف اس کی جود و بخشائش ہے، دوسری طرف اس کا قہر و غضب ہے۔

مولانا ان کے اس تصور کا بھی ذکر کرتے ہیں کہ گذرے ہوئے انسانوں کی روحوں کو بھی پرستش کا مستحق سمجھا جاتا تھا، کیونکہ دوسرے عالم میں پہونچنے کے بعد ان کو تدبیر و تصرف کی طاقت حاصل ہو جاتی ہے، وہ پانچ سو برس قبل مسیح کے چینی مصلحین لاؤ۔ تزو (Lao Tzu) اور کنگ فوزی (King Fu-Tse) کے متعلق بتلاتے ہیں کہ انھوں نے بھی آسمان کے

[1] مولانا نے تجسم کا مفہوم یہ بتایا ہے کہ خدا کی نسبت ایسا تصور قائم کرنا کہ وہ مخلوق کی طرح جسم و صورت رکھتا ہے تشبہ کا مطلب ہے کہ ایسی صفات تجویز کرنا جو مخلوقات کی صفات سے مشابہ ہوں اور تنزیہ سے مقصود ہے کہ ان تمام باتوں سے جو اسے مخلوقات سے مشابہ کرتی ہوں اسے مبرا یقین کرنا۔ (ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۳۳)

قدیمی تصور کو باقی رکھا، بلکہ اس کے ساتھ اجداد پرستی کے عقائد بھی شامل کر لیے، گویا آسمانی خدا تک پہونچنے کا ذریعہ گذری ہوئی روحوں کا وسیلہ ہے، یہ توسل عملاً تعبد تھا، چین میں قربانی کی رسم عام طور پر رائج تھی، اس کے پیچھے طلب بخشش اور طلب تحفظ دونوں کے تصور کام کرتے تھے، آخر میں ہندوستان کے بدھ مذہب کی اشاعت چین میں ہوئی جو مذہب کے اصلی مبادیات سے بہت دور جا چکا تھا، مولانا کے خیال میں یہاں پہونچ کر اس نے مقامی وضع و قطع اختیار کر لی، وہ اس مذہب کو خدا کی ہستی کے تصور سے خالی قرار دیتے ہیں، لیکن اس کے پیرووں کے بارے میں کہتے ہیں کہ انھوں نے خود بدھ کو خدا کی جگہ دے دی اور اس کی پرستش کا ایک ایسا عالمگیر نظام قائم کر دیا جس کی کوئی دوسری نظیر اصنامی مذاہب کی تاریخ میں نہیں ملتی۔

ہندوستانی تصور مولانا نے ہندوستان کے تصور الوہیت کو متضاد تصوروں کا حیرت انگیز منظر قرار دیا ہے، وہ قدیم برہمنی مذہب کے توحیدی فلسفہ کی فکری بلندیوں اور بے مثال اونچی سطح کا اعتراف کرتے ہیں، مگر اس کے عملی مذہب کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس نے اشراک، تعدد الٰہ اور اصنامی تصوروں کو وسعت دے کر ہر پتھر کو معبود اور ہر درخت کو خدا بنا لیا، اس مذہب کے خواص نے اپنے لیے توحید کی جگہ پسند کی اور عوام کے لیے اشراک اور اصنام پرستی کی راہ مناسب سمجھی، اور اخص الخواص کے لیے وحدۃ الوجود سب کچھ تھا، مولانا نے اپنشد کے توحیدی اور وحدت الوجودی تصور کا جائزہ بڑی دقت نظر سے لیا ہے، اور رگ وید کے زمزموں میں توحیدی تصور کی جھلک دکھائی ہے، اور خداؤں کے ہجوم تین دائروں زمین، فضا اور آسمان میں سمٹ آئے، اور پھر ایک رب الارباب[1] تصور کی نوعیت پیدا کر لینے کا

[1] مولانا نے رب الارباب تصور کے متعلق بتایا ہے کہ "اس کی وہ نوعیت ہے، جب خیال کیا جاتا ہے کہ بہت سے خداؤں میں ایک خدا سب سے بڑا ہے، اور چھوٹے خداؤں کو اس کے ماتحت رہنا پڑتا ہے جیسا کہ یونانیوں اور رومیوں کا عقیدہ "مشتری" کی نسبت تھا (ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۳۸)۔

تذکرہ کیا ہے۔

وہ اپنشد کے ذات مطلق (برہما) کو ذات مشخص (ایشور) کے مرتبہ میں اتارنے کے ضمن میں وحدۃ الوجودی عقیدہ میں خدا کی سلبی و ایجابی صفتوں کے نمودار ہونے کا ذکر کرتے ہیں، جس سے توحیدی تصور کی بلندی کا پتہ چلتا ہے، مگر اشراک و تعدد کی آمیزش سے خالی نہیں بتاتے، کیونکہ توحید فی الذات کے ساتھ توحید فی الصفات کا بے میل عقیدہ اس میں جلوہ گر نہیں ہے، اس طرح کے تضاد کی نشاندہی کرنے کے بعد مولانا ابوالکلام نے ویدانت کے فلسفہ کی وسعت و گہرائی کا ذکر کیا ہے، مگر یہاں بھی اس کی صراحت کی ہے کہ خواص کے توحیدی تصور میں عوام کے اشراکی تصور سے مفاہمت کا جو میلان پیدا ہو گیا تھا وہ متزلزل نہ ہو سکا، بلکہ اور زیادہ مضبوط اور وسیع ہوتا گیا، ان کے خیال میں اس طرح گویا ایک قسم کے توحیدی و اشراکی تصور کا مخلوط مزاج پیدا ہو گیا جو بیک وقت فکر و نظر کا توحیدی تقاضا بھی پورا کرنا چاہتا تھا، اور ساتھ ہی اصنامی عقائد کا نظام عمل بھی سنبھالے رکھنا چاہتا تھا۔

مولانا کے خیال میں کائنات کے جن قوائے مدبرہ کو سامی تصور نے ملاک اور ملائکہ سے تعبیر کیا تھا، اسی کو آریائی تصور نے دیو اور دیوتا سے تعبیر کیا جن میں تدبیر اور تصرف کی بالاستقلال طاقت تسلیم کی گئی، اور جب توحیدی تصور کے قیام سے وہ استقلال باقی نہیں رہا، تو توسل اور تزلف کا درمیانی مقام پیدا کر لیا گیا، یعنی اگرچہ وہ خود خدا نہیں مگر خدا تک پہونچنے کے لیے انسان کی پرستش ضروری ہوئی، اسی توسل و تزلف کے عقیدہ کو مولانا ہر جگہ توحیدی اعتقاد و عمل کی تکمیل میں خلل ڈالنے والا بتاتے ہیں، ان کے نزدیک شرک فی الصفات اور شرک فی العبادت کے اسی عنصری مادہ سے ہندوستان کا عملی مذہب سر تا سر اشراک اور اصنام پرستی کے عقائد سے معمور ہو گیا، جس کے نتیجہ میں ہندو عقیدہ کے توحیدی تصور کا

نشان معدوم ہوگیا، اور وہ ایک ایسا راز بن گیا جس تک خاص خاص عارفوں ہی کی رسائی ہوسکتی ہے، اس کا سراغ پہاڑوں کے غاروں میں تو مل سکتا ہے مگر کوچہ و بازار میں نہیں مل سکتا ابوریحان بیرونی گیارہویں صدی عیسوی میں اس مذہب کی یہ متضاد صورت حال دیکھ کر حیران رہ گیا تھا، سولہویں صدی میں ابوالفضل کو بھی یہی حیرانی پیش آئی اور پھر اٹھارہویں صدی میں سر ولیم جونس کو۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ شروع ہی سے ہندوستان میں مصلحتاً عقیدہ و عمل کی مختلف راہیں رکھی گئی ہیں، تاکہ خواص و عوام دونوں کی فہم و استعداد کی رعایت ملحوظ رہے، توحیدی تصوّر خواص کے لیے تھا، کیونکہ وہی اس بلند مقام کے متحمل ہوسکتے تھے، اور اصنامی تصور عوام کے لیے تھا، جو ان کی عقل و فہم کے لحاظ سے موزوں تھا، اور چونکہ خواص بھی جمعیت و معاشرت کے عام ضبط و نظم سے باہر نہیں رہ سکتے تھے، اس لیے عملی زندگی میں انھیں بھی اصنام پرستی کے تقاضے پورے کرنے ہی پڑتے تھے، اس طرح ہندو زندگی کی بیرونی وضع و قطع بلا استثناء اشراک و اصنام پرستی ہی کی رہتی آئی، مولانا اس موقع پر ایک ہندو مصنف کے حوالے سے تحریر فرماتے ہیں:

"گوتم بدھ کے عہد میں جو مذہب ملک پر چھایا ہوا تھا اس کے نمایاں خط و خال یہ تھے کہ لین دین کا ایک سودا تھا جو خدا اور انسانوں کے درمیان ٹھہر گیا تھا، جب کہ ایک طرف اوپانی شد کا برہما تھا جو ذات الوہیت کا ایک اعلیٰ اور شائستہ تصور پیش کرتا تھا، تو دوسری طرف ان گنت خداؤں کا ہجوم تھا، جن کے لیے کوئی حد بندی نہیں ٹھہرائی جاسکتی تھی، آسمان کے سیارے، مادہ کے عناصر، زمین کے درخت، جنگل کے حیوان، پہاڑوں کی چٹانیں، دریاؤں کی جدولیں، غرض کہ موجودات خلقت کی کوئی قسم ایسی نہ تھی، جو خدا کی حکومت میں شریک نہ کرلی گئی ہو

گویا ایک بے لگام اور خود رو تخیل کو پروانہ مل گیا تھا کہ دنیا کی جتنی چیزوں کو خدائی مسند پر بیٹھا سکتا ہے بے روک ٹوک بیٹھاتا رہے، پھر جیسے خداؤں کی یہ بے شمار بھیڑیں بھی اس کے ذوق خدا سازی کے لیے کافی نہ ہوئی ہوں، طرح طرح کے عفریتوں اور عجیب الخلقت جسموں کی متخیلہ صورتوں کا بھی ان پر اضافہ ہوتا رہا۔

اس میں شبہہ نہیں کہ اوپانی شدوں نے فکر و نظر کی دنیا میں ان خداؤں کی سلطانی برہم کردی تھی، لیکن عمل کی زندگی میں انھیں نہیں چھیڑا گیا، وہ بدستور اپنی خدائی مسندوں پر جمے رہے[1]

شمنی[2] یا بودھ مذہب کے تصورات | مولانا نے ہندوستان کے برہمنی مذہب کی طرح یہاں سے

[1] پروفیسر ایس. رادھا کرشنن: انڈین فلاسفی ج۱ ص ۳۵۴ طبع ثانی بحوالہ ترجمان القرآن ج۱ ص ۱۴۳۔ [2] مولانا فرماتے ہیں کہ شمن سنسکرت میں زاہد اور تارک الدنیا کو کہتے ہیں،

بدھ مذہب کے تارک الدنیا بھکشو اسی لقب سے پکارے جاتے تھے، رفتہ رفتہ تمام پیروانِ بدھ کو شمنی کہنے لگے، عربوں نے اسے "سمنی" اور وسط ایشیا کے باشندوں نے "شامانی" بنالیا، زکریا رازی، البیرونی اور ابن الندیم نے بدھ مذہب کا ذکر سمنیہ ہی کے نام سے کیا ہے، البیرونی بدھ مذہب کی عالمگیر اشاعت کی تاریخ سے واقف تھا، کتاب الہند کی پہلی فصل میں اس طرف اشارات کیے ہیں، چنگیز خان کی نسبت یہ تصریح ملتی ہے کہ وہ شامانی مذہب کا پیرو تھا یعنی بدھ مذہب کا، چونکہ شامانی اور بدھ مذہب کا ترادف واضح نہیں ہوا تھا اس لیے انیسویں صدی کے بعض یوروپی مورخین کو طرح طرح کی غلط فہمیاں ہوئیں، اور وہ اس کا صحیح مفہوم متعین نہ کرسکے، یہ غلط فہمی یورپ کے عام اہل قلم میں آج بھی موجود ہے، شمالی سائبیریا اور چینی ترکستان کے ہمسایہ علاقوں کے تورانی قبائل اپنے مذہبی پیشواؤں کو اجوتیت کے لاماؤں کی طرح ملکی پیشوائی

(بقیہ ص ۹۸ پر)

بدھ مذہب کا بھی تذکرہ کیا ہے، اس کا ظہور قدیم برہمنی مذہب کے بعد ہوا، اور اسلام سے قبل یہی ہندوستان کا عام مذہب تھا، مولانا نے لکھا ہے کہ ایک گروہ کے خیال میں یہ اپانی شدوں کی تعلیم ہی کا ایک عملی استغراق ہے، مگر اب عام خیال یہ ہے کہ اس میں خدا اور روح کا کوئی تصور نہیں، اس کا دائرۂ اعتقاد و عمل زندگی کی سعادت و نجات کے مسئلہ میں محدود ہے۔

مولانا کے بیان کے مطابق ان کا ایک گروہ لاادریت تک پہونچ کر رک گیا اور دوسرے گروہ نے انکار کی راہ اختیار کی، مگر وہ اس کو قطعی نہیں مانتے کہ گوتم بدھ کا سکوت و توقف بھی انکار ہی پر مبنی تھا، ان کے خیال میں ان کا مسلک نفی ذات کا نہ تھا نفی صفات کا تھا جو ایسا مقام ہے جہاں انسانی فکر و زبان کی تمام تعبیرات معطل ہو جاتی ہیں اور سکوت کے سوا چارۂ کار باقی نہیں رہتا۔

مولانا یہ بھی فرماتے ہیں کہ اس مذہب کے ظہور کے وقت اصنام پرستی کے اثرات

(بقیہ ص حاشیہ ص ۹۷)... بھی رکھتے ہیں) شامان کہتے ہیں... یہ لوگ بھی بلاشبہہ بدھ مذہب کے پیرو ہیں، لیکن ان کا بودھ مذہب منگولوں کے محرف مذہب کی بھی ایک مسخ شدہ صورت ہے، اسلیے اصلیت کی بہت کم جھلک باقی رہ گئی ہے، اور اسی لیے ان کی مذہبی اصلیت کے بارے میں آج کل کے مصنف حیرانی ظاہر کر رہے ہیں، انگریزی میں ان ہی تورانی قبائل کے مذہب کی نسبت شمن ازم (Shaman ism) کی ترکیب رائج ہو گئی ہے، اور جادوگری کے اعمال و اثرات کو Shamanistic اور Shamanic وغیرہ سے تعبیر کرنے لگے ہیں، یہ شمین بھی وہی شامانی اور شمنی ہی کی ایک محرف صورت ہے، چونکہ ان قبائل میں جادوگری کا اعتقاد عام ہے اور وہ اپنے شامانوں سے بیماریوں میں جادو کے ٹوٹکے کراتے ہیں اس لیے جادوگری کیلئے یہ لفظ مستعمل ہو گیا ہے۔
(ترجمان القرآن حاشیہ ج ۱ ص ۱۳۷)

اور مفاسد گھرے تھے، اس لیے اس نے راہ حقیقت کی اس سب سے بڑی روک کو ختم کرنے کے لیے تمام توجہ زندگی کی عملی سعادت کے مسئلہ پر مرکوز کر دی اور اس پر زور دیا کہ نجات کی راہ ان معبودوں کی پرستش کے بجائے اشٹانگ مارگ یعنی آٹھ باتوں میں ہے جو یہ ہیں: علم و عمل کا تزکیہ و طہارت، علم حق، رحم و شفقت، قربانی، ہوا و ہوس سے آزادی، خودی کو مٹانا وغیرہ۔ آگے چل کر اس اضافی انکار نے مطلق انکار کی شکل اختیار کر لی اور پھر برہمنی مذہب کی مخالفت کے غلو نے اس میں مزید شدت پیدا کر دی۔

مولانا فرماتے ہیں کہ گوتم بدھ کی تعلیم جو بھی رہی ہو ان کے ماننے والوں نے خدا کے تصور سے خالی مسند پر خود انھیں بیٹھا دیا، آدھی سے زیادہ دنیا اس کے بتوں سے معمور ہو گئی، بعد میں اقانیم کا عقیدہ بھی وضع کیا گیا جس کے نتیجہ میں بدھ کی ایک شخصیت میں تین وجودوں کی نمود ہو گئی، اس کی تعلیم کی شخصیت، اس کے دنیاوی وجود کی شخصیت، اس کے حقیقی وجود کی شخصیت، اور پہلی صدی مسیحی میں آٹھ باتوں کی عملی روح بھی غائب ہو گئی، اور بالآخر اس مذہب والے دو بڑے فرقوں میں بٹ گئے

(۱) ہینیان، یہ فرقہ بدھ کی شخصیت میں ایک رہنما اور معلم کی انسانی شخصیت دیکھنی چاہتا تھا۔

(۲) مہایان، اس فرقہ نے پوری طرح اسے ماورائے انسانیت کی ربانی سطح پر متمکن کر دیا تھا، پیروان بدھ کی عام راہ یہی تھی۔

مولانا نے موجودہ زمانے کے بعض شمنیہ محققین کا یہ خیال بھی نقل کیا ہے کہ اشوک کے زمانہ (سنہ ۲۵ ق م) تک بدھ مذہب میں بت پرستی کا عام رواج نہیں ہوا تھا، مگر وہ لکھتے ہیں کہ اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے جب بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اشوک کے

بعد سے بُدھ کے بتوں کی عام پرستش جاری ہو گئی تھی۔

ایرانی مجوسی تصور مولانا فرماتے ہیں کہ قدیم ایران میں دیوتاؤں کی پرستش اور قربانی کے اعمال و رسوم کی وہی شکلیں رائج تھیں جو ہندوستان کے ویدوں میں پائی جاتی ہیں، دیوتائی طاقت کے دو بڑے مظہر تھے، ایک روشن ہستیوں کی طاقت جو انسان کو تمام خوشیاں بخشتی ہے، اور دوسری برائی کے تاریک عفریتوں کی، جو ہر طرح کی ہلاکتوں اور مصیبتوں کا سرچشمہ تھی، آگ کی پرستش کے لیے قربان گاہیں تھیں جن کے پجاری موگوش کہلاتے تھے، آگے اس نے آتش پرستی کا مفہوم پیدا کر لیا، عربی میں یہی مجوس ہو گیا ہے۔

زردشت کے متعلق مولانا بتاتے ہیں کہ اس نے مزدیسنا یعنی دیوتاؤں کے بجائے ایک خدا کی پرستش کی تعلیم دی، اور ایرانیوں کو مجوسی عقائد سے نجات دلائی، اور دنیوی زندگی اور مرنے کے بعد کی زندگی کا تصور دیا اور بتایا کہ مرنے کے بعد جسم فنا ہو جاتا ہے مگر روح باقی رہتی ہے، اور اپنے اعمال کے مطابق جزا پاتی ہے۔

دیوتاؤں کی جگہ امش سپند اور یزتا (ملائکہ) کا تصور پیدا کیا، جو خدائے واحد کے احکام کی تعمیل کرتے ہیں، مولانا کے نزدیک اس کی تعلیم میں ہندوستانی آریوں کے ویدی عقائد کا اوصاف نمایاں ہے، مگر وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ چند صدیوں کے بعد اس کی تعلیم فراموش کر دی گئی، چنانچہ ساسانی عہد میں جب اس کی از سر نو تدوین ہوئی تو یہ قدیم مجوسی، یونانی اور زردشتی عقائد کا ایک مخلوط مرکب ہو گیا اور یہی اسلام کے ظہور کے وقت ایران کا قومی مذہبی تصور تھا۔

مجوسی تصور کی بنیاد مولانا نے ثنویت (Dualism) پر بتائی ہے یعنی خیر و شر کی دو الگ الگ قوتیں ہیں، ایک کامل سرتاپا خیر و روشنی اور دوسرے کا شر اور تاریکی

اس تصور میں عبادت کی بنیاد سورج اور آگ کی پرستش پر رکھی گئی، کیونکہ روشنی یزدانی صفات کی سب سے بڑی مظہر ہے۔

یہودی تصور مولانا اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ ابتدا میں ایک محدود نسلی تصور تھا، جو بتدریج وسیع ہو کر تمام قوموں کا خدا ہو گیا، مگر اس کا نسلی اختصاص کسی نہ کسی شکل میں برابر رہا، چنانچہ ظہور اسلام کے وقت اس کے نمایاں خط و خال نسل و جغرافیہ ہی کے تھے، تورات کے عام صحیفوں کے مطابق اس میں غالب عنصر قہر و غضب اور انتقام و تعذیب کا تھا، اس تصور میں انسان اور خدا کا رشتہ اس نوعیت کا ہے جیسے ایک شوہر کا اپنی بیوی سے ہوتا ہے، شوہر بہت غیور ہوتا ہے، وہ اپنی بیوی کی سب خطائیں معاف کر دے گا، مگر یہ جرم کبھی معاف نہیں کر سکتا ہے کہ اس کی محبت میں کسی دوسرے مرد کو بھی شریک کرے، اسی طرح خاندان اسرائیل کا خدا بھی بہت غیور ہے، اس نے اسرائیل کے گھرانے کو اپنی چہیتی بیوی بنایا اس لیے خاندان اسرائیل کی بے وفائی اور غیر قوموں سے آشنائی کی وہ سخت سزا ضرور دیگا، مولانا کے نزدیک یہ تمثیل بظاہر کتنی ہی موثر اور شاعرانہ کیوں نہ ہو، مگر خدا کے تصور کے لیے ایک ابتدائی درجہ کا غیر ترقی یافتہ تصور تھا۔

مسیحی تصور یہودی تصور کے مقابلہ میں مولانا فرماتے ہیں کہ مسیحی تصور میں رحم و محبت اور عفو و بخشش کا عنصر غالب تھا، اس میں خدا کا تصور جابر بادشاہ کی طرح قہر آلود اور رشک و غیرت میں ڈوبے ہوئے شوہر کی طرح سخت گیر نہ تھا، بلکہ باپ کی محبت و شفقت کی مثال نمایاں کرتا تھا، انسانی رشتوں میں ماں باپ کا رشتہ سب سے بلند تر ہے، اور اس میں سر تا سر رحم و شفقت اور پرورش و چارہ سازی ہوتی ہے، اولاد بار بار قصور کرے گی، لیکن نہ ماں کی محبت گردن موڑے گی، اور نہ باپ کی شفقت معافی سے انکار کرے گی، شوہر کے مقابلہ میں

یہ تمثیل ترقی یافتہ ہے، پھر مولانا مسیحی عقائد میں رومی اصنام پرستی کے تصوروں کی آمیزش کا ذکر کرتے ہیں، جس کے نتیجہ میں اقانیم ثلاثہ، کفارہ اور مسیح پرستی کے تصور چھا گئے تھے، اور اسکندریہ کے فلسفہ آمیز سراپیز (Serap منا) نے مسیحی اصنامی تصور کی شکل اختیار کرلی، مسیحیت کو بت پرستوں کی بت پرستی سے انکار تھا، مگر خود اپنی بت پرستی پر کوئی اعتراض نہ تھا مولانا کا بیان ہے کہ قرآن کا نزول ہوا تو مسیحی تصور رحم و محبت کی پدری تمثیل کے ساتھ اقانیم ثلاثہ کفارہ اور تجسم کا ایک مخلوط اشراکی توحیدی تصور تھا۔

فلاسفۂ یونان و اسکندریہ کا تصور

مذکورۂ بالا پانچوں مذاہب پر گفتگو کے بعد مولانا نے فلاسفۂ یونان کے تصور پر بحث کی ہے، ان کے نزدیک یہ تصور اس لیے اہم ہے کہ انسان کی فکری نشوونما کی تاریخ میں اس کا بہت بڑا حصہ ہے، ان کے نزدیک تقریباً پانچ سو برس قبل مسیح یونان میں توحید کا تصور نشوونما پانے لگا تھا، جس طرح ہندوستان میں رگ وید کے دیوتائی تصورات نے پہلے رب الاربابی تصور کی نوعیت پیدا کی، جس نے بتدریج توحیدی تصور کی طرف قدم بڑھایا، یہی حال اس معاملہ میں یونان کا بھی تھا، اس سلسلہ میں مولانا پانچویں صدی قبل از مسیح کے فیثاغورس کے فلسفیانہ تصورات اور ہندوستانی طریق فکر کی مشابہت واضح کرکے بتاتے ہیں کہ ہندوستان کی طرح یونان میں بھی خواص اور عوام کے فکر و عمل نے باہم دگر سمجھوتہ کرلیا تھا، اور توحیدی اور اصنامی عقائد ساتھ ساتھ چلنے لگے تھے۔

مولانا توحیدی تصور کا سب سے بڑا معلم سقراط کو بتاتے ہیں، اس نے اصنامی عقائد سے کوئی سمجھوتہ نہیں کیا، اس کا توحیدی تصور تجسم اور تشبہ کی تمام آلودگیوں سے پاک تھا، اس کی حقیقت شناس نگاہ میں یونان کی اصنامی خدا پرستی ایک طرح کا دکاندارانہ لین دین تھا، اپنے ان تخیلات کی وجہ سے اسے زہر کا جام پینا پڑا، موت سے پہلے اس نے آخری بات

یہ کہی کہ "وہ ایک کمتر دنیا سے بہتر دنیا کی طرف جا رہا ہے"۔

مولانا نے افلاطون کے متعلق لکھا ہے کہ اس نے سقراط کی حکمت کی تدوین کی اور اسے منطقی تحلیل کے ذریعہ کلیات و جوامع کی صورت میں مرتب کیا، اس نے کلیات ہی پر اپنی فلسفیانہ بحث و نظر کی بنیاد رکھی اور حکومت سے لے کر خدا کی ہستی تک سب کو اس نے تصوریت (Idea) کا جامہ پہنایا، وہ جس طرح تصوریت اور محسوسات کو الگ ہستی مانتا ہے، اسی طرح یہ بھی کہتا ہے کہ نفس ناطقہ مادہ سے الگ اپنی ہستی رکھتا ہے، اور نفس کی طرح خدا کی ہستی بھی مادیات سے الگ ہے، وہ دو نفسوں میں امتیاز کرتا ہے، ایک کو فانی اور دوسرے کو لافانی قرار دیتا ہے، اسی لافانی نفس کلی نے انسان کے اندر قوت مدرکہ کا چراغ روشن کیا ہے، سقراط نے خدا کی ہستی کے لیے الخیر (سرتاسر اچھائی اور حسن) کا تصور قائم کیا تھا، افلاطون نے خیر بحت کا سراغ لگانا چاہا، لیکن سقراط کے صفاتی تصور پر کوئی اضافہ نہ کرسکا۔

ارسطو نے عقل اول اور عقل فعال کا تصور قائم کیا، گویا سقراط اور افلاطون کے یہاں جس ذات کی صفت الخیر تھی، ارسطو نے اسے العقل بنایا، اس سے معلوم ہوا کہ الخیر اور العقل یونانی فلسفے کے تصور الوہیت کا ماحصل ہے، مولانا نے سقراط کے صفاتی تصور کی وضاحت کے لیے افلاطون کی جمہوریت کا ایک مکالمہ بھی پیش کیا ہے، جس کا لب لباب یہ ہے کہ خدا کی توصیف ایسی کرنی چاہیے جیسا کہ وہ اپنی ذات میں ہے، اس کی ذات صالح ہے اس لیے ضروری ہے کہ اس کی صفات بھی صلاح پر مبنی ہوں اور صالح ذات نافع ہوگی مضر نہیں ہوگی، اس کے نزدیک خدا کا تمام حوادث کی علت ہونا ممکن نہیں، ہم کو صرف اچھائی ہی کی نسبت اس کی طرف کرنا چاہیے، اور برائی کی علت دوسری جگہ ڈھونڈنا چاہیے

وہ تجسّم کا بھی منکر ہے۔

اسکندریہ کا مذہب افلاطون جدید

تیسری صدی مسیحی میں اسکندریہ کے فلسفۂ تصوف نے مذہب افلاطون جدید کے نام سے ظہور کیا، مولانا اس کے بانی اور اس کے جانشینوں کے ذکر کے بعد فلاطینس کے متعلق بتاتے ہیں کہ وہ خدا کی ہستی کے بارے میں اسی نتیجہ پر پہونچا جس پر اوپانی شد کے مصنف پہونچ چکے تھے یعنی نفی ذات، کیونکہ ذات مطلق ہمارے تصور وادراک کے تمام تعبیرات سے ماوراء ہے، اس کے بارے میں ہم کوئی حکم نہیں لگا سکتے ہیں نہ موجودیت سے تعبیر کر سکتے ہیں نہ جوہر سے، یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ زندگی ہے، حقیقت ان تمام تعبیروں سے ماوراء الوراء ہے، مولانا اسکندریہ کے کلیمنٹ (Clement) کے حوالے اس مسلک کا خلاصہ یہ تحریر کرتے ہیں: "اس کی شناخت اس سے نہیں کی جاسکتی کہ وہ کیا ہے صرف اس سے کی جاسکتی ہے کہ وہ کیا کچھ نہیں ہے"

یعنی یہاں صرف سلب ونفی کی راہ ملتی ہے، ایجاب واثبات کی راہیں بند ہیں، مولانا فرماتے ہیں کہ ازمنۂ وسطیٰ کے یہودی فلاسفہ نے بھی یہی مسلک اختیار کیا تھا، موسیٰ ابن میمون (۶۰۵ھ) خدا کو الموجود کہنے کا منکر ہے، کیونکہ وحدت وعدم شرکت کے تصورات اضافی نسبتوں سے خالی نہیں۔

قرآنی تصور

قرآن مجید کے ظہور کے وقت چھٹی صدی مسیحی میں خدا کی ذات وصفات کے متعلق پائے جانے والے ان تصورات کا جائزہ لینے کے بعد حضرت مولانا قرآن مجید کے تصور الٰہی کو نمایاں کرتے ہیں، اور اس کی پیش کردہ تصویر کو سب سے جامع اور بلند تر قرار دیتے ہیں، اس سلسلہ کے قابل غور امور یہ ہیں:

(۱) تنزیہہ کی تکمیل

مولانا کے نزدیک، قرآن کا تصور تجسم کے شائبہ سے پاک اور تنزیہہ کے

مرتبۂ کمال پر پہونچا ہوا ہے، اس سے پہلے تنزیہہ کا سب سے اعلیٰ مرتبہ یہ تھا کہ اصنام کی جگہ ایک ان دیکھے خدا کی پرستش کی جائے، لیکن صفات الٰہی کے بارے میں انسانی اوصاف وجذبات کی مشابہت اور جسم وہیئت کے تمثل سے کوئی تصور بھی خالی نہ تھا، کیونکہ اس وقت تک انسانی فکر اس درجہ بلند نہیں ہوا تھا کہ تمثیل کے بغیر صفات الٰہی کا جلوہ دیکھ لیتا اس لیے ہر تصور کی بنیاد تمام تر تمثیل وتشبیہ پر رکھی گئی، یہاں تک کہ یہودی تصور بھی اس سے یکسر آلودہ ہے، حالانکہ اس نے اصنام پرستی کی کوئی شکل بھی جائز نہیں رکھی، تورات میں خدا کے تمام تخاطبات انسانی اوصاف وجذبات کی تشبیہ سے مملو ہیں، حضرت مسیحؑ نے خدا کی رحمت کا عالمگیر تصور پیدا کرنے کے لیے باپ کی تشبیہ وتمثیل کے تمام پردے اٹھا کر اور انسانی اوصاف وجذبات کی مشابہت ختم کر کے مجاز کی جگہ حقیقت کا جلوہ نمایاں کر دیا ہے، وہ کہتا ہے:

لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ۔	اس کے مثل کوئی شے نہیں، کسی چیز سے
(شوریٰ: ۱۱)	بھی تم اسے مشابہ نہیں ٹھہرا سکتے۔
لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ	انسان کی نگاہیں اسے نہیں پا سکتیں،
وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ	لیکن وہ انسان کی نگاہوں کو دیکھ
وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ	رہا ہے، وہ بڑا ہی باریک بیں اور
(انعام: ۱۰۳)	آگاہ ہے۔
قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ۔ اَللّٰهُ	اللہ کی ذات یگانہ ہے، بے نیاز ہے
الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ	اس کو کسی کی احتیاج نہیں، نہ تو
يُوْلَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ	اس سے کوئی پیدا ہوا، نہ وہ کسی سے
كُفُوًا أَحَدٌ (اخلاص)	پیدا ہوا، اور نہ کوئی ہستی اس کے

درجے اور برابری کی ہوئی۔

اس کی مزید وضاحت کے لیے مولانا نے حضرت موسیٰ کے مشاہدۂ الٰہی کے متعلق تورات اور قرآن کے بیانات بھی نقل کیے ہیں، تنزیہ کا یہ تر تصور بیان کرنے کے بعد مولانا تعطیل سے اس کا فرق واضح کرتے ہیں، اور بتاتے ہیں کہ تنزیہ یہ ہے کہ جہاں تک عقل بشری کی پہونچ ہے صفات الٰہی کو مخلوقات کی مشابہت سے پاک اور بلند رکھا جائے، اور تعطیل یہ ہے کہ تنزیہ کے منع و نفی کو اس حد تک پہونچا دیا جائے کہ فکر انسانی کے تصور کے لیے کوئی بات باقی ہی نہ رہے، اس سے ثابت ہوا کہ قرآن کا تصور تنزیہ کی تکمیل ہے، تعطیل کی ابتدا نہیں ہے، حقیقت یہ ہے کہ جس طرح اثبات صفات میں غلو تشبیہ کا باعث ہے، اسی طرح نفی صفات میں غلو تعطیل کا موجب ہے، اور دونوں میں انسانی تصور کے لیے ٹھوکر ہے اسلیے قرآن کی راہ ان دونوں کے درمیان ان کی انتہائی سمتوں کے میلان سے بچتی ہوئی نکل گئی ہے مولانا اس نازک مسئلہ کی دقیق اور کسی قدر فلسفیانہ انداز میں تشریح کرنے کے بعد اس کا نچوڑ ان لفظوں میں بیان کرتے ہیں:

قرآن نے جو راہ اختیار کی وہ ایک طرف تو تنزیہ کو اس کے کمال درجہ پر پہونچا دیتی ہے دوسری طرف تعطیل سے بھی تصور کو بچا لے جاتی ہے، وہ فرداً فرداً تمام صفات و افعال کا اثبات کرتا ہے، مگر ساتھ ہی مشابہت کی قطعی نفی بھی کر جاتا ہے، وہ کہتا ہے خدا حسن و خوبی کی ان تمام صفتوں سے جو فکر انسانی میں آسکتی ہیں، متصف ہے، وہ زندہ ہے، قدرت والا ہے، پالنے والا ہے، رحمت والا ہے، دیکھنے والا، سننے والا، سب کچھ جاننے والا ہے، اور پھر اتنا ہی نہیں، بلکہ انسان کی بول چال میں قدرت و اختیار اور ارادہ و فعل کی جتنی شائستہ تعبیرات ہیں، انھیں بھی بلا تامل استعمال کرتا ہے، مثلاً خدا کے ہاتھ تنگ نہیں، بَلْ يَدَاهُ

مَبْسُوْطَتَانِ (مائدہ: ۶۴) اس کے تحت حکومت و کبریائی کے احاطہ سے کوئی گوشہ باہر نہیں، وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ (بقرہ: ۲۵۵) لیکن یہ بھی صاف صاف اور بے لچک الفاظ میں کہہ دیتا ہے کہ اس سے مشابہ کوئی چیز نہیں جو تمہارے تصور میں آسکتی، وہ عدیم المثال ہے، لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ (شوریٰ: ۱۱) تمہاری نگاہ اسے پا نہیں سکتی، لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ (انعام: ۱۰۳) تم اس کے لیے اپنے تخیل سے مثالیں نہ گھڑو: فَلَا تَضْرِبُوْا لِلّٰهِ الْاَمْثَالَ (نحل ۷۴) پس ظاہر ہے کہ اس کا زندہ ہونا ہمارے زندہ ہونے کی طرح نہیں ہو سکتا، اس کی پروردگاری ہماری پروردگاری کی طرح نہیں ہو سکتی، اس کا دیکھنا، سننا، جاننا ویسا نہیں ہو سکتا جس طرح کے دیکھنے سننے اور جاننے کا ہم تصور کر سکتے ہیں، اس کی قدرت و بخشش کا ہاتھ اور جلال و احاطہ کا عرش ضرور ہے، لیکن یقیناً اس کا مطلب وہ نہیں ہو سکتا جو ان لفظوں کے مدلولات سے ہمارے ذہن میں متشکل ہونے لگتا ہے (ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۵۹) گویا مولانا کے نزدیک تنزیہ کی طرف زیادہ جھکنے سے آدمی تعطیل میں گر جاتا ہے، اور اثبات صفات میں دور نکل جانے سے تشبیہ و تجسم میں کھو جاتا ہے، اس لیے دونوں کے درمیان قدم سنبھالے رکھنے ہی میں نجات اور سلامتی ہے، نہ اثبات صفات کا دامن چھوڑنا چاہیے، اور نہ تنزیہ کی باگ ڈھیلی ہونی چاہیے۔

وہ مسئلۂ صفات میں مسلمانوں کے کلامی فرقوں کے غلو کو اپانی شد کے مصنفوں سے بھی سوا بتاتے ہیں، باطنیہ، جہمیہ، معتزلہ و اشاعرہ کی تاویلوں کو تعطیل سے تعبیر کرتے ہیں، اس بحث کو واضح کرتے ہوئے مولانا نے قرآن کے مطالب کی دو نوعیتیں بیان کی ہیں محکمات و متشابہات، اور بتایا ہے کہ محکمات وہ باتیں ہیں جو صاف صاف ہوتی ہیں، اور انسان کی سمجھ میں آجاتی ہیں اور اس کی عملی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں، اور متشابہات وہ ہیں

جن کی حقیقت آدمی نہیں پا سکتا، اور ایک خاص حد تک جا کر اسے رک جانا پڑتا ہے، صفات الٰہی متشابہات میں داخل ہیں؛ قرآن کے نزدیک اس میں فکری کاوشیں بے سود اور کج اندیشی کا باعث ہیں، اس لیے تفویض کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں جو اصحاب حدیث اور سلفیہ کا مسلک ہے۔

۲. صفات رحمت وجمال مولانا کے نزدیک صفات رحمت وجمال کے قرآنی تصور میں شانِ تکمیل نمایاں ہے۔ نزول قرآن کے زمانے میں یہودی تصور کے مطابق یا تو قہر وغضب کا عنصر غالب تھا، یا مجوس کا مادی تصور نور وظلمت تھا، یا مسیحیت کا تصور جو صرف رحم ومحبت سے عبارت تھا اگرچہ جزا سے خالی تھا' پیروانِ بدھ نے بھی اسی تصور پر زور دیا ہے' مگر عدالت کے لیے کوئی جگہ باقی نہیں رکھی گئی ہے' مولانا ثابت کرتے ہیں کہ قرآن نے رحمت وجمال کا ایسا کامل تصور پیدا کر دیا ہے کہ جس میں اجزائے عمل کا سر رشتہ ہاتھ سے نہیں دیا، مگر اعتنا و جزا کو قہر وغضب کے بجائے عدالت پر مبنی رکھا، اسی لیے صفات الٰہی کے بارے میں صاف اعلان کیا

قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ ۭ اَيًّا مَّا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَاۗءُ الْحُسْنٰى

(اسرا : ۱۱۰)

اے پیغمبرؐ! ان سے کہہ دو تم خدا کو اللہ کے نام سے پکارو، یا رحمٰن کہہ کر پکارو، جس صفت سے بھی پکارو اس کی ساری صفتیں حسن وخوبی کی صفتیں ہیں

یعنی قرآن کے نزدیک خدا کی تمام صفتیں حسن وخوبی ہیں؛ قہار وجبار میں بظاہر قہر وجلال ہے مگر قرآن نے ان کو بھی اسی لیے حسن کہا ہے کیونکہ اس میں قدرت وعدالت کا ظہور ہے جو حسن وخوبی ہے' نہ کہ خونخواری و خوفناکی، سورۂ حشر میں صفات رحمت وجمال کے ساتھ قہر وجلال کا ذکر بھی ہے اور سب کو اسمائے حسنیٰ کہا گیا ہے، سورۂ فاتحہ میں تین صفتیں نمایاں کی گئی ہیں؛ ربوبیت، رحمت اور عدالت، اور قہر وغضب کی کسی صفت کو اس میں جگہ نہیں دی گئی۔

۳. اشراکی تصورات کا کلی انسداد مولانا توحید واشراک کے بارے میں قرآنی تصور کو نہایت کامل، بے لچک اور تمام مذاہب کے تصور سے ممتاز اور فائق قرار دیتے ہیں؛ کیونکہ قرآن سے پہلے کے مذاہب نے توحید کے

ایجابی پہلو پر تو زور دیا تھا مگر سلبی پہلو کو انھوں نے نظر انداز کر دیا ہے' ایجابی پہلو یہ ہے کہ خدا ایک ہے اسی کو توحید فی الذات سے تعبیر کیا جاتا ہے' اور سلبی پہلو یہ ہے کہ اس کی طرح کوئی نہیں' یہ توحید فی الصفات ہے' جس کا اقتضا یہ ہے کہ صفات الٰہی میں بھی کوئی دوسری ہستی اس کی شریک نہیں ہے' مولانا یہ تو مانتے ہیں کہ قرآن سے پہلے مذاہب میں عقیدۂ توحید کی تعلیم موجود تھی لیکن اس کے باوجود وہ ان مذاہب کو شخصیت پرستی، عظمت پرستی اور اصنام پرستی سے خالی نہیں سمجھتے جس کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے۔

مولانا نے سب سے زیادہ نازک مسئلہ معلم و رہنما کی شخصیت کو بتایا ہے' اس کی عظمت شان کے بغیر کسی تعلیم کو عظمت و رفعت حاصل نہیں ہوتی' لیکن شخصیت کی عظمت کے حدود میں سب کو ٹھوکر لگی ہے' چنانچہ کبھی کسی شخصیت کو خدا کا اوتار بنایا گیا جس کو ابن اللہ سمجھا گیا، اور کبھی اس کو خدا کا شریک وسہیم ٹھہرایا گیا' یا کم از کم اس کی تعظیم میں بندگی و نیاز کی شان پیدا کر دی گئی۔

مولانا یہودیوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ انھوں نے اپنے پیغمبروں کی قبروں پر ہیکل تعمیر کر کے انھیں عبادت گاہوں کی طرح مقدس بنا دیا، گوتم بدھ کے متعلق صراحت کرتے ہیں کہ اس کی تعلیم اصنام پرستی کی نہ تھی' اس کی آخری وصیت اپنی نعش کی راکھ کی پوجا کی ممانعت کی تھی، مگر اس کے پیرؤوں نے اس کی خاک اور یادگاروں پر معبد تعمیر کرنے ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے مجسموں سے زمین کا کوئی گوشہ باقی نہیں چھوڑا، یہاں تک کہ اس سے زیادہ کسی شخصیت کے مجسمے نہیں بنائے گئے، مسیحیت کی تعلیم تمام تر توحید کی تھی لیکن حضرت مسیحؑ کو تین سو برس بھی نہیں گذرے کہ ان کی الوہیت کا عقیدہ نشو ونما پا چکا تھا۔

ان مذاہب کے مقابلہ میں مولانا قرآن کی نمایاں خصوصیت یہ بتاتے ہیں کہ اس نے توحید فی الصفات کا کامل نقشہ کھینچ کر اشراک کے تمام دروازے بند کر دیئے' وہ سورۂ فاتحہ میں اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ کا ذکر کر کے دکھاتے ہیں کہ اس میں صرف خدا ہی کی عبادت واستعانت کی تلقین کی گئی ہے اور قرآن کی ہر ہر سورہ بلکہ ہر ہر صفحہ میں توحید فی الصفات اور رد اشراک پر زور دیا گیا ہے۔

مولانا اس نکتہ کو بھی قابل غور بتاتے ہیں کہ قرآن مجید نے مقام نبوت کی حدبندی کرکے شخصیت پرستی کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کردیا ہے، اور جا بجا صاف اور قطعی لفظوں میں پیغمبر اسلام کی بشریت و بندگی کو نمایاں کیا ہے، مولانا اسلام کے بنیادی کلمہ کی طرف خصوصیت سے متوجہ کرکے بتاتے ہیں کہ اس میں خدا کی توحید ہی کی طرح پیغمبر اسلام کی بندگی اور درجۂ رسالت کا بھی اعتراف ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں امور اسلام کی اصل و اساس ہیں، پیغمبر اسلام کی بندگی کے اس اقرار کے بعد عبدیت کی جگہ معبودیت اور رسالت کی جگہ اوتار کے تخیل کی کوئی گنجائش ہی کہاں باقی رہ جاتی ہے، کیونکہ خدا کی توحید کی طرح پیغمبر کی بندگی کے اقرار کے بغیر کوئی شخص اسلام میں داخل ہی نہیں ہوسکتا، آخر میں مولانا بڑے پتے کی بات فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مسلمانوں میں بہت سے اختلافات پیدا ہوئے لیکن ان کی شخصیت کے بارے میں کبھی کوئی سوال پیدا نہیں ہوا، آپ کی وفات کے بعد حضرت ابوبکر رضی نے برسر منبر اعلان کیا کہ

من کان منکم یعبد محمدا	جو کوئی تم میں سے محمد کی پرستش کرتا تھا سو اسے
فان محمدا قد مات، و	معلوم ہونا چاہیے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات
من کان منکم یعبد اللہ	پائی، اور جو کوئی تم میں سے اللہ کی پرستش کرتا
فان اللہ حی لا یموت۔	تھا تو اسے معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ کی ذات
(بخاری)	ہمیشہ زندہ ہے، اس کے لیے موت نہیں

۴۔ عوام و خواص دونوں کے لیے ایک تصور

ہم مولانا کے اس خیال کا پہلے ذکر کرچکے ہیں کہ قرآن مجید سے پہلے خدا کا ایک تصور تو حقیقی تھا جو خواص کے لیے تھا، اور دوسرا مجازی تھا جو عوام کے لیے تھا، اس ضمن میں انھوں نے ہندوستان کے بارے میں بتایا تھا کہ یہاں خداشناسی کے تین درجے تھے، عوام کے لیے دیوتاؤں کی پرستش، خواص کے لیے براہ راست خدا کی

پرستش، اخص الخواص کے لیے وحدۃ الوجود کا مشاہدہ، مولانا یونان کے تصور کو بھی اس سے قریب تر بتاتے ہیں، اب قرآن کے بارے میں یہ فرماتے ہیں کہ اس کے یہاں حقیقت و مجاز یا خاص و عام کا کوئی امتیاز نہیں ہے، وہ سب کو خداپرستی کی ایک ہی راہ دکھاتا ہے، اور سب پر اعتقاد و ایمان کا ایک ہی دروازہ کھولتا ہے۔

ہندوستان کے تصور کے فرق مراتب سے مولانا اس نتیجے پر پہونچے ہیں کہ یہاں کا مذہبی نقطۂ خیال ابتداء سے فکر و عمل کی رواداری پر قائم رہا ہے، اس کا دائرۂ فکر اتنا تنگ اور بے لچک نہیں ہے کہ کسی اور فکر کی اس میں گنجائش نہ نکلے، چنانچہ خواص توحید کی راہ پر گامزن ہوئے لیکن عوام کے لیے دیوتاؤں کی پرستش اور مورتیوں کی معبودیت کی راہیں بھی کھلی چھوڑ دی گئیں، اس طرح ہر عقیدہ اور ہر عمل کے لیے گنجائش نکال لی گئی، اور ہر طور طریقہ کو آزادانہ نشو و نما کا موقع ملا، دوسری قوموں کی طرح یہاں مذہبی اختلاف جنگ و جدال کا ذریعہ نہ بنا، بلکہ آپس کے سمجھوتوں کا ذریعہ بنا

مولانا کے نزدیک یہ رواداری اور مفاہمت اگر خوبی ہے تو عقیدہ کی مضبوطی رائے کی پختگی اور فکر کی استقامت بھی خوبی ہے، اور ان کو وہ دو مختلف حالتیں بتا کر ان کا الگ الگ حکم بتاتے ہیں، اور ان میں حدبندی قائم کرنے پر زور دیتے ہیں، ان کے خیال میں پہلی حالت یہ ہے کہ کسی خاص عقیدہ و عمل کی خوبی ہم پر واضح ہوجائے اور کوئی خاص نتیجہ روشن ہوکر سامنے آجائے، اس کے بعد بھی اگر ہم نے رواداری کو راہ دی تو یہ اعتقاد کی کمزوری اور یقین کا فقدان ہوگا رواداری نہ ہوگی، دوسری حالت وہ یہ بتاتے ہیں کہ جس طرح ہم کسی نتیجے تک پہونچے اسی طرح ایک دوسرا شخص کسی دوسرے نتیجہ تک پہونچا، ایسی حالت میں ہم کو اسے اس کی راہ پر چلنے دینا چاہیے اور اس کے حق کا انکار نہیں کرنا چاہیے، رواداری کا صحیح محل مولانا اسی حالت کو بتاتے ہیں، دونوں حالتوں میں امتیازی خط نہ کھینچنا مولانا کے نزدیک بے اعتدالی اور خرابیوں کی

جڑ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ایک طرف اگر اعتقاد کی مضبوطی آئی تو رواداری کے تمام تقاضے بھلا دیے گئے، اور دوسروں کے اعتقاد و عمل میں جبراً مداخلت کی جانے لگی، دوسری طرف اگر رواداری آئی تو اس بے اعتدالی کے ساتھ آئی کہ استقامت فکر ورائے کے لیے کوئی جگہ نہیں رہی، ہر عقیدہ لچک گیا، اور ہر یقین ہلنے لگا، مولانا پہلی بے اعتدالی کی مثال مذہبی تنگ نظری اور سخت گیری کو بتاتے ہیں، جس کے نتیجے میں خوں چکاں واقعات رونما ہوئے، اور دوسری بے اعتدالی کی مثال ہندوستان کی تاریخ کو بتاتے ہیں، یہاں فکر و عقیدہ کی کوئی بلندی بھی وہم وجہالت کی گراوٹ سے محفوظ نہیں رہی اور علم وعقل اور وہم وجہل میں ہمیشہ سمجھوتوں کا سلسلہ جاری رہا، مولانا کے بیان کے مطابق اس زمانے کے مورخوں نے بھی اس صورت حال کا اعتراف کیا ہے، اس کے بعد مولانا قرآن کے تصور الٰہی کی بنیادی خصوصیت ان لفظوں میں تحریر فرماتے ہیں:

"اس نے کسی طرح کی اعتقادی مفاہمت اس بارے میں جائز نہیں رکھی، وہ اپنے توحیدی اور تنزیہی تصور میں سرتاسر بے میل اور بے لچک رہا، اس کی یہ مضبوطی جگہ کسی طرح بھی ہمیں روادارانہ طرز عمل سے روکنا نہیں چاہتی، البتہ اعتقادی مفاہمتوں کے تمام دروازے بند کر دیتی ہے" (ترجمان القرآن ج ا ص ۱۷۰)

۵۔ تصور الٰہی کی بنیاد انسان کا عالمگیر وجدانی احساس

مولانا نے قرآن مجید کے تصور الٰہی کی پانچویں خصوصیت یہ بتائی ہے کہ یہ کوئی ایسا پیچیدہ راز اور معمہ نہیں ہے جس کو حل کرنے کے لیے نظر و فکر کی کاوش ضروری ہو، اور جسے ایک خاص طبقہ کا ذہن ہی حل کر سکے، بلکہ اس کی بنیاد انسان کے اس عالمگیر وجدانی احساس پر ہے کہ کائنات خود بخود پیدا نہیں ہوئی ہے، بلکہ پیدا کی گئی ہے، اس لیے ایک صانع ہستی کا ہونا ضروری ہے،

اس سے زیادہ نہ وہ عام لوگوں پر بوجھ ڈالتا ہے، اور نہ اسے مذہبی عقیدہ قرار دیتا ہے بلکہ یہ ذاتی وانفرادی تجربہ و احوال کا معاملہ ہے، جس کو اصحاب جہد وطلب کیلئے چھوڑ دیا گیا ہے

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا، وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ... (عنکبوت: ۶۹)

اور جو لوگ ہم تک پہونچنے کیلئے کوشش کریں گے تو ہم بھی ضرور ان پر راہ کھول دیں گے، اور اللہ نیک کرداروں سے الگ کب ہے؟ وہ تو ان کے ساتھ ہے۔

۶۔ اسلام میں فرق مراتب کی نوعیت

مولانا فرماتے ہیں کہ اس سے اس فرق مراتب کی شکل و نوعیت معلوم ہو جاتی ہے جس کو اسلام نے عوام وخواص کے درمیان روا رکھا ہے، اس نے ہندو مفکرین کی طرح عوام وخواص میں الگ الگ عقیدے اور تصور نہیں تقسیم کیے البتہ اس کے نزدیک طلب وجہد کے لحاظ سے سب کے مراتب یکساں نہیں ہیں۔

اسلام نے مختلف مدارج کے لیے عرفان ویقین کی جو مختلف راہیں کھلی چھوڑی ہیں انکو مولانا نے حدیث جبرئیل[1] کی روشنی میں پوری طرح واضح کر دیا ہے، ان کے نزدیک اس حدیث میں اسلام، ایمان اور احسان تین مرتبوں کا ذکر ہے، یہی گویا عرفان حقیقت کے بھی تین مرتبے ہوئے، پہلا مرتبہ اسلامی دائرہ کے عام اعتقاد و عمل کا ہے، یہ اسلام ہے، جس نے عقیدہ و عمل کی یہ راہ اختیار کی وہ اس دائرہ میں آگیا، دوسرا مرتبہ ایمان کا بتایا ہے، جو دل و دماغ کے یقین و اذعان کا نام ہے، مولانا فرماتے ہیں کہ یہ مرتبہ حاصل کرنے والا خواص کے زمرہ میں داخل ہو جاتا ہے، اس سے آگے کی منزل

---

[1] یہ صحیح بخاری ومسلم کی ایک متفق علیہ حدیث ہے۔

احسان ہے، مولانا رقمطراز ہیں:

"اسلام نے اس طرح طلب و جہد کی ہر پیاس کے لیے درجہ بدرجہ سیرابی کا سامان کر دیا، عوام کے لیے پہلا مرتبہ کافی ہے، خواص کے لیے دوسرا مرتبہ ضروری ہے، اور اخص الخواص کی پیاس بغیر تیسرے جام کے تسکین پانے والی نہیں، اس کے تصورِ الٰہی اور عقیدہ کا میخانہ ایک ہے، لیکن جام الگ الگ ہوئے، ہر طالب کے حصے میں اس کے ظرف کے مطابق ایک جام آجاتا ہے، اور اس کی سرشاری کی کیفیتیں مہیا کر دیتا ہے۔ (ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۰۲)

۷۔ سورۂ فاتحہ میں صفاتِ الٰہی کی ترتیب بیان

مولانا کے نزدیک ساتواں قابلِ غور پہلو سورۂ فاتحہ میں مذکور خدا کی تینوں صفتوں کے بیان کی ترتیب ہے، وہ ان کو فکرِ انسانی کی طلب و معرفت کی قدرتی منزلیں قرار دیتے ہیں، ان کے خیال میں ربوبیت کا ذکر پہلے اس لیے ہے کہ کائنات میں سب سے زیادہ ظاہر نمود اسی صفت کی ہے، اور ہر وجود کو اس کی احتیاج زیادہ ہوتی ہے، ربوبیت کے مشاہدات کے بعد نظر آگے بڑھی تو رحمت کا جلوہ نمودار ہوا، پھر عدالت کی صفت جلوہ افروز ہوئی، اس کی نمود ہر جگہ اس لیے موجود ہے کہ رحمت و ربوبیت کا مقتضا یہی ہے۔

اُردو کی حمدیہ شاعری
میں
فلسفیانہ رجحان

از

ڈاکٹر سید یحییٰ نشیط دروہا۔

"حمد ثنائے جمیل ہے"، اس ذاتِ محمود کی جو خالقِ سماوات والارض ہے جس کی کارفرمائی کے ہر گوشہ میں رحمت و فیضان کا ظہور اور حسن و کمال کا نور ہے پس اس مبدۂ فیض کی خوبی و کمال اور اس کی بخشش و فیضان کے اعتراف میں جو بھی تمجیدی و تحمیدی نغمے گائے جائیں گے ان سب کا شمار حمد میں ہوگا۔ حمد دراصل خدا کے اوصافِ حمیدہ اور اسمائے حسنیٰ کی تعریف ہے"۔ "یہ معرفتِ الٰہی کی راہ میں بندۂ خدا کا پہلا تاثر ہے[1]"

تصورِ الٰہ فلسفے کا دلچسپ اور بنیادی موضوع رہا ہے۔ فلاسفہ اس دائم و قائم بالذات ابدالآباد مسرور و کل ہستی کی تلاش میں ہمیشہ سرگرداں رہے ہیں لیکن اس کے حصول میں انہیں ناکامی اور نامرادی کے سوا کچھ ہاتھ نہ آیا۔ کیونکہ یہ ہمہ گیر جد و جہد مادیت سے مابعد الطبیعیات کی طرف لیجاتی ہے، جہاں وجدان کے بجائے عقلِ محض پر تکیہ ہوتا ہے اور بغیر دلائل و براہین کے تحقیق کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی۔ اس لیے فلسفیوں کے یہاں خدا کی ذات کے متعلق جتنی موشگافیاں پائی جاتی ہیں اتنی اور کہیں نہیں ملتیں۔ انھوں نے خدا کے وجود کو ریاضیات طبیعیات اور منطق و اخلاق کی روشنی میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

اردو کو کوئی فلسفی شاعر نصیب نہیں ہوا۔ تاہم اردو شعراء اکثر و بیشتر اپنے اشعار میں بڑی خوبی سے فلسفیانہ خیالات پیش کرتے رہے ہیں جو یا تو کسی فلسفی کے نتیجۂ فکر سے مطابقت رکھتے ہیں یا پھر مستعار خیالات شعری پیکر میں ڈھال لیے جاتے ہیں۔ اردو کی حمدیہ شاعری میں اس قبیل کے سیکڑوں اشعار ہمیں مل جاتے ہیں جن میں تصورِ الٰہ کی توضیح کسی نہ کسی فلسفیانہ نقطۂ نظر سے کی گئی ہے۔ چنانچہ میر دردؔ کا یہ کہنا ؎

یارب! یہ کیا طلسم ہے اوراک و فہم یاں
دوڑے ہزار، آپ سے باہر نہ جا سکے[۱۲]

معرفتِ الٰہی میں شاعری کی درماندگی اور عاجزی کا مظہر ہے۔ مقامِ معرفت کی ابتداء اور انتہا دونوں سروں پر بندہ جو کچھ جان چکا ہوتا ہے وہ عقل و فہم کے تحیر اور درماندگی کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ اس لیے عرفان و بصیرت کے دعویداروں کو بھی بالآخر اس راہ میں گھٹنے ٹیکنے پڑتے ہیں اور بے ساختہ ان کی زبان پر یہ کلمات جاری ہو جاتے ہیں ع

معلوم شد کہ ہیچ معلوم نہ شد

اور اپنی نارسائیٔ فہم کا اقرار کرتے ہوئے وہ کہہ اٹھتے ہیں "رَبِّ زِدْنِي فِيكَ تَحَيُّرًا" اس کا مفہوم یہ ہے کہ خداوندا! اپنی ہستی میں ہمارا تحیر بڑھا۔ معرفتِ الٰہی میں عجز و حیرت کی انتہا بے خودی یا بے خبری ہے، جہاں پہنچ کر سالک (بندہ) "تو" اور "میں" دونوں بھول جاتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی (م ۱۷۶۳ء) کا معرفتِ الٰہی میں استعجاب و حیرت ملاحظہ کیجیے ؎

خبر! اے تحیرِ عشق سن، نہ جنوں رہا نہ پری رہی
نہ تو تو رہا نہ تو میں رہا جو رہی سو بے خبری رہی[۱۳]

اس کی مثال ہمیں شارن (CHARRON) کے فلسفے میں بھی ملتی ہے۔ وہ لاادریت (AGNOTICISM) کا قائل تھا اور ذاتِ الٰہی میں تجسس کے مقابلے میں اسے تسلیم کر لینے اور مان لیے جانے پر زور دیتا تھا۔ گویا تفکروا فی خلق اللہ ولا تفکروا فی ذات اللہ اللہ کی مخلوقات

و مصنوعات میں غور کرو اور اس کی ذات میں نہ غور کرو یہ اس کا ایمان تھا۔ وہ خدا کو لامحدود اور انسانی فہم سے ورا الورا سمجھتا تھا۔ شارن کے اسی خیال کا پرتو اکبرؔ الٰہ آبادی کے اس شعر میں دکھائی دیتا ہے ؎

ذہن میں جو گھر گیا، لاانتہا کیونکر ہوا
جو سمجھ میں آ گیا، پھر وہ خدا کیونکر ہوا[۱۳]
(الف)

ناقابلِ تحدید الوہیت کے اس نظریہ کو اکبرؔ نے عام فہم انداز میں پیش کر دیا اور فلسفے میں ذاتِ الٰہ کے متعلق جو تشکیک مثبت کا رجحان پایا جاتا ہے اس کی توضیح اس شعر میں سیدھے سپاٹ انداز میں کر دی جس کی وجہ سے یہ ادق مسئلہ نہایت سہل ہو کر رہ گیا۔ میرؔ نے بھی "کنہ ذاتِ الٰہ" میں اپنی خرد کی حیرانی اور پشیمانی کا ذکر کیا ہے۔

خرد کنہ میں اس کی حیران ہے
گماں یا پریشاں پشیمان ہے[۱۳]

حیرانی کیوں نہ ہو؟ کہ ذاتِ الٰہ کے بارے میں انسان جو کچھ جانتا ہے اور جان سکتا ہے وہ بقول مولانا ابوالکلام آزادؔ "عقل کے تحیر اور ادراک کی درماندگی کے سوا اور کچھ نہیں ہے"۔ لفظ الٰہ کے مصدر "آلہ" کے معنی تحیر اور درماندگی کے بھی بتائے جاتے ہیں۔ پس ذاتِ الٰہ میں میرؔ کی خرد کی پشیمانی مقتضائے فطرت ہے۔

شاہ نیازؔ بریلوی نے تو اللہ تعالیٰ کی حقیقت اور ماہیت "پرے از سرحدِ امکان" ہونے سے اپنا "دلِ آگاہ تنگ" ہو جانے کا اقرار کیا ہے ؎

امکان سے باہر ہے تری کنہ کا پایا
ورنہ دلِ آگاہ میرا تنگ نہ ہوتا (ب)[۱۴]

شارن کے برخلاف ڈیکارٹ ذاتِ باری کو وجدان کے ذریعہ سمجھنے کا قائل تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ

"اگرچہ ہم خدا کی لامتناہیت کو اس طرح نہیں سمجھ سکتے کہ وہ فی نفسہ کیا ہے لیکن اسکی

لا متناہی حقیقت کا اندازہ لگا سکتے ہیں جیسے ہم ایک بڑے اور مضبوط پیڑ کو دونوں ہاتھوں
سے نہ گھیر سکنے کے باوجود اس کی مضبوطی کو اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔"

اس طرح ڈیکارٹ عقل کے بجائے قلب کی گہرائیوں میں ذات باری کا تصور کرتا ہے وہ اثبات حقیقت کے لیے فکر پر احساس کو ترجیح دیتا ہے۔ کیونکہ افکار، منطقی استنباط کے احساسات بالعموم وجدانی کیفیات کے تابع ہوتے ہیں۔ فکر یقین میں شک کا دروازہ کھول دیتا ہے اور احساس "یقین" کو "ایمان" کی منزل تک پہنچا دیتا ہے۔ اس لیے فکر عرفان ذات الٰہ میں رہبری نہیں کر سکتا اور احساس ذات الٰہ کی کنہ میں بندے کی معرفت کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ جیمس کالنس (Jamescollins) نے اپنی کتاب (GODIN MODERN PHILOSOPHY) میں ڈیکارٹ کے اسی نظریہ الٰہیت کو پیش کیا ہے جس میں خدا کی وجودیت کی توضیح بڑے نرالے انداز میں کی گئی ہے۔ وہ کہتا ہے۔

"اس حقیقت کی بنیاد پر کہ میں خدا کا تصور اس کے وجود کے بغیر کر ہی نہیں سکتا یہ ثابت ہوتا ہے کہ وجود کو اس سے الگ نہیں کیا جا سکتا اور اس طرح یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ حقیقتاً موجود ہے۔ یہ نہیں کہ میرے خیال سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، بلکہ خدا کے وجود کا تقاضہ یہ خیال میرے دل میں پیدا کرتا ہے کہ خدا ہے۔"

ڈیکارٹ کے نظریۂ وجودیت کا عکس اردو شعراء کے اشعار میں دکھائی دیتا ہے، لیکن اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ ڈیکارٹ کے نظریہ کو پڑھ کر ہمارے شعراء متاثر ہوئے ہیں۔ یا ڈیکارٹ کے فلسفیانہ خیالات سے انھوں نے خوشہ چینی کی ہے، بلکہ خدا کے متعلق تو یہ عام تاثر بندگان خدا کا ہے کہ وہ اسی طور پر برملا اور بے ساختہ خدا کے وجود کا اقرار کر لیتے ہیں۔ حالی نے اسی تاثر کو ذیل کے شعر میں پیش کیا ہے ؎

مانا نہیں جس نے تجھکو جانا ہے ضرور — بھٹکے ہوئے دل میں ہے کھٹکا تیرا

یہی فکر ہے کہ اکبر الٰہ آبادی نے اللہ کی ذات کا عرفان حاصل کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں ؎

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا — بس جان گیا میں تری پہچان یہی ہے

ایقان کی اس منزل میں عقل، عجز و درماندگی کے اندھیارے میں گھری نظر آتی ہے اور دل نور الٰہی سے معمور۔ عقل کی تہی دامانی اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ خدا جو رگِ جاں سے بھی قریب تر ہے اور جو "نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْد" (ق: ۵۰) کی گواہی دے وہ سمجھ میں نہ آئے! فہم و ادراک کی اس درماندگی اور شعور و دانش کی تہی مائیگی کی بدولت انسان حجاب ہائے ذاتِ حقیقی کا کاشف نہیں بن سکا اور عقل کی نارسائی کے ساتھ ہی دیدۂ بینا کی کور بینی نظارۂ جمال حسنِ مطلق میں حائل رہی جس کی وجہ سے ہم نے اس ذاتِ مشہود کو نامشہود اور نامستور کو مستور بنا لیا ہے۔ بھٹکے ہوئے دل میں جس خدا کا کھٹکا لگا ہوا ہو اور نہ مانتے ہوئے بھی جس کا احساس دلوں میں گھر کر جائے بھلا اس کے موجود ہونے میں کوئی تردد یا شک ہو سکتا ہے؟ اسی لیے تو نطشے جس نے اپنی کتاب (THUS SPAKE ZARDUSTHRA) (نغمۂ زردشت) میں خدا کی موت کا اعلان کر دیا تھا اور جس کے نزدیک الحاد ایک پر لطف چیز تھی] داخلی بے قراری کا شکار ہو گیا تھا، محض اس لیے کہ وہ ملحد ہوتے بھی خدا پرست تھا۔ منکرین حق کا اس طرح کا ذہنی تذبذب بھی خدا کے وجود کا گویا مظہر ہوتا ہے۔ جگرؔ نے اسی لیے بڑے طمطراق اور طنزیہ انداز میں ملحدین اور مجازیوں کو للکارا ہے ؎

مجازی سے جگرؔ کہہ دو، ارے وہ عقل کے دشمن — مقر ہو یا کوئی منکر، خدا یوں بھی ہے اور یوں بھی

وجود حق کے بارے میں مذبذب ذہنیت کا ردِ عمل سوائے بیقراری کے اور کچھ نہیں ہو سکتا اور یہی بیقراری بالآخر یہ اقرار کرنے پر آدمی کو مجبور کر دیتی ہے کہ "خدا ہے"۔ گویا یہ خدا کی عظمت

وجبروت کی اہم باشان نشانی ہے، جس کے آگے وہ سجدہ ریز ہو جاتا ہے اور اس کی یہ سجدہ ریزی خدا کے اقرار کا عملی نمونہ ہوتی ہے۔ احسان دانش نے اسی نکتے کو ذیل کے شعر میں پیش کیا ہے ؎

خدا وہ ہے کہ جس کی عظمت و جبروت کے آگے
خود انسان سجدہ کرنے کیلئے مجبور ہو جائے [۱۸]

مندرجہ بالا فلسفیانہ نظریات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عقلیت کے مؤید فلاسفہ بھی کنہ خداوندی کی عقدہ کشائی میں برخلاف عقل، لاادریت یا عقل منفی پر تکیہ کرتے ہیں۔ عقل کی درماندگی کی اس سے بڑھ کر بھی کوئی مثال ہو سکتی ہے؟ شاید یہی وجہ ہے کہ حکماء کو بھی بالآخر یہ کہنا پڑا کہ "خدا کی تعریف نہیں کی جا سکتی"۔ اور ان کا یہ کہنا ہی خدا کی بہترین تعریف ہے۔

فلاسفہ قدیم نے وحدت خداوندی میں ریاضیات سے بھی استنباط کیا ہے۔ چنانچہ فیثاغورث اور کاسینس نے کائنات کی عددی تشریح کی تھی ان کا کہنا تھا کہ "جس طرح تمام اعداد "ایک" یعنی وحدت سے نکلے ہیں اسی طرح تمام کائنات کی اصل بھی وحدت ہے اور یہی وحدت "خدائے واحد" ہے۔ حضرت امجد نے اپنی حمدیہ رباعی میں اس نکتہ کی وضاحت کی:

ذرے ذرے میں ہے خدائی دیکھو — ہر بت میں ہے شان کبریائی دیکھو
اعداد تمام مختلف ہیں باہم — ہر ایک میں ہے مگر اکائی دیکھو [۱۹]

اس رباعی کی شرح خود حضرت امجد نے کی ہے۔

"۲ مجموعہ ہے ۱ + ۱ کا اور ۳ مجموعہ ہے ۱ + ۱ + ۱ کا وقس علیٰ ہذا۔ اکائی ہر عدد میں موجود ہے اور (۱) خود عدد نہیں ہے۔ کیونکہ عدد حاشیتین کے مجموعے کو کہتے ہیں۔ جیسے (۲) اس کا حاشیہ (۱) ہے اور دوسرا (۳)۔ (۱) اور (۳) کا مجموعہ (۴) اور چار کا

نصف (۲) ہوتا ہے۔ فافہم۔" [۲۰]

جس طرح ایک ہر عدد میں موجود ہے اسی طرح خدا (جو واحد ہے) ہر ذرے میں موجود ہے۔ آیہ کریمہ "وھو معکم اینما کنتم (الحدید: ۴)" میں بھی یہی مطلب پوشیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں بھی تم ہو۔ غرضکہ امجد کی رباعی وحدۃ الوجودی نظریے کی مکمل عکاسی ہے۔ علمائے ظاہر البتہ واحد حقیقی کو واحد عددی کی طرح نہیں جانتے چنانچہ میر عبدالواحد بلگرامی رقمطراز ہیں۔

"توحید کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ واحد حقیقی ہے، وہ واحد عددی نہیں ہے کیونکہ واحد عددی قابل تجزی و تبعیض ہے اور واحد حقیقی تجزی اور تبعیض سے مبرا اور منزہ ہے۔ واحد عددی کی نسبت جملہ اعداد سے ہوتی ہے۔ مثلاً نصف الاثنین، ثلث الثلث اور ربع الاربع وغیرہ۔ جس عدد کو فرض کرتے ہیں، وہ واحد عددی کا ایک جز ہوتا ہے یعنی اکائیوں میں سے اکائی۔ اس لیے اکائی کی نسبت جملہ اعداد سے ہوتی ہے اور واحد حقیقی کو اعداد سے کسی قسم کی نسبت نہیں ہوتی۔ یہ بھی ہے کہ واحد عددی تمام اعداد میں شامل ہوتا ہے اس کے برعکس واحد حقیقی ہر قسم کی نسبتوں سے منزہ اور پاک ہے۔" [۲۱]

دکنی کے قدیم شاعر مختار کے یہاں اسی خیال کا پرتو دکھائی دیتا ہے ؎

احد ہے ولے دو عدد کا نہیں — عدد کا احد اس کی حد کا نہیں
ولے دو عدد میں ہوا ہے ظہور — عدد ہو رہا سب اسی کا ہے نور [۲۲]

مندرجہ بالا دونوں مثالوں میں ریاضیاتی نقطۂ نظر سے کنہ خداوندی کی بحث کی گئی ہے۔ لیکن دونوں خیالات میں فرق نظر آتا ہے۔ اول الذکر شاعر امجد نے اللہ کی وحدت کو

واحد عددی کے مشابہ مانا ہے۔ یہ تمثیل صوفیوں کے وحدۃ الوجودی نظریہ سے میل کھاتی ہے جس میں "ہمہ اوست" پر زور دیا جاتا ہے۔ وحدۃ الوجودی کے قائلین خالق اور مخلوق کا جوہر ایک مانتے ہیں اور عبد و معبود میں قطرہ و دریا کی سی نسبت تسلیم کرتے ہیں۔ یہاں حضرت امجد نے ریاضیاتی اصول سے استنباط کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تمام اعداد باہم مختلف ہوتے ہیں، ان میں "ایک" موجود ہے اسی طرح اعیان ثابتہ اور خارجہ بھی وحدت ہی کی وجہ سے ظہور پذیر ہوئے ہیں۔ کثرت، وحدت ہی کی تفصیل ہے اور وحدت، کثرت کا اجمال۔ خارج اگر اعیان حق ہیں تو باطن وحدت حق۔ لیکن اس عقیدے یا نظریے کی رو سے "حلول" و "اتحاد" لازم آتا ہے۔ ذات حق میں تغیر و تبدل کا گمان ہوتا ہے اور واحد حقیقی (مظہر) قابل تقسیم و تجزیہ قرار پاتا ہے۔ اس طرح کا عقیدہ صریحاً "شرک فی الوجود" کے زمرے میں آتا ہے۔ لہٰذا اس خیال کے برعکس مختار نے وجود باری کے لیے ریاضیات ہی سے ایک الگ انداز میں استنباط کیا ہے۔ ماہیات (حقائق کونیہ) یا مخلوق، چونکہ "نص قطعی" سے غیر ذات حق تسلیم کی گئی ہیں۔ "أَفَغَيْرَ اللهِ تَتَّقُونَ" (نحل: ۵۲) میں اس کی صراحت کی گئی ہے کہ ذات حق اور ذات حق قطعی طور پر من حیث الذوات ایک دوسرے کے غیر ہیں۔ ذوات خلق اعدام اضافیہ ہیں ان میں دائمیت ہے نہ استقلال۔ حدوث ان کا مقدر ہے۔ برخلاف اس کے حق تعالیٰ بالذات موجود ہے وہ ابد الآباد، قائم و دائم اور الحیی القیوم ہے اس لیے واحد عددی (جس کا ذاتی وجود نہیں ہے) کی طرح واحد حقیقی نہیں ہو سکتا۔ اس کی وحدت مطلق، قیاسی عدد میں مقید نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ كَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا۔ اللہ تعالیٰ ہر شے پر محیط ہے۔ پس جو محیط مطلق ہو وہ کسی کی احاطت میں کیسے آسکتا ہے؟ بس ہم اتنا کہہ سکتے ہیں کہ احد اور عدد میں اس کے نور کا ظہور ہے بقول درد ؎

خلق میں ہیں، پر جدا سب خلق سے رہتے ہیں ہم
تال کی گنتی سے باہر جس طرح روپک میں سم [50]

موسیقی کی اصطلاح میں "روپک" ایک تال کا نام ہے۔ یوں تو تمام تالوں میں "سم" پر ضرب ہے لیکن روپک ہی ایسا تال ہے جس میں سم ہونے کے باوجود گنتی میں شمار نہیں ہوتا۔ اسی طرح ذات الٰہ تمام نسبتوں سے پاک ہے، وہ چونکہ لایتجزیٰ و لایتبعض ہے یعنی اسکے اجزا اور ٹکڑے نہیں ہو سکتے اس لیے ہندسی واحد سے اس کی کوئی نسبت نہیں ہو سکتی۔

طبیعیاتی بنیاد پر بھی بعض فلاسفہ نے خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یونانی فلسفی ارسطو کی تقلید میں ابن مسکویہ (م ۱۰۳۰ء) نے "محرک اول" یا "علت العلل" کا نظریہ پیش کیا تھا، جس میں یہ ثابت کیا گیا کہ کائنات کی تمام چیزیں متحرک اور تغیر پذیر ہیں۔ لہٰذا ان کا ایک محرک اول بھی ہے، جو غیر متحرک اور تغیر سے مبرا ہے۔ یہی خدا ہے۔ ہمارے شعراء نے اسی خیال کو اپنے حمدیہ اشعار میں مختلف انداز میں پیش کیا ہے۔ مثلاً میر درد اس محرک اول کی ثنا خوانی کچھ اس طرح کرتے ہیں ؎

تحریک ہے یہ اس ید قدرت کی ورنہ کب
بے دست و پا صبا سے کوئی پات ہل سکے [51]

یہاں اشارہ "لا تتحرک ذرۃ الا باذن اللہ" (کوئی ذرہ بھی حکم خداوندی کے بغیر حرکت نہیں کرتا) کی طرف ہے۔ غالب کے اسی تخیل کے اس شعر میں بھی دیکھیے کیا تیور ہیں!! ؎

ہے کائنات کو حرکت تیرے ذوق سے
پرتو سے آفتاب کے ذرے میں جان ہے [52]

مولوی اسمٰعیل میرٹھی نے تو محرک اول خدا کی ذات کے لیے "پوشیدہ کمانی" کا استعارہ استعمال کیا ہے ؎

جل رہی ہے جس سے جسمانی مشین
کوئی پوشیدہ کمانی اور ہے [53]

سرو چمن ہو یا صحرائی اشجار، بیل بوٹے ہوں یا خس و خاشاک اور گھاس، سبزے ہوں یا

پودے، ان کا لہلہانا جھومنا اور پتوں کا ہلنا یہ ساری حرکات بے دست و پا صبا کے بس کا کام نہیں۔ اس کی کیا بساط کہ معمولی برگ سبزہ ہی کو ہلا دے؟ وہ محرک ہستی تو کوئی اور ہے جسے عرف عام میں خدا کہا جاتا ہے۔ جس کا ذوق تخلیق لفظ "کن" سے ذروں میں چمک دمک پیدا کر دیتا ہے۔ آفتاب میں تمازت اور چاند کی روشنی میں خنکی دیتا ہے۔ کائنات کی باقاعدہ مسلسل حرکت (Cosmic Rhytem) بھی اسی کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے۔ کائنات سے ہٹ کر اگر ہم خود اپنے اندر جھانکیں تو یہاں بھی ہمیں اللہ کی نشانیاں دکھائی دیں گی۔ ہماری "جسمانی مشین" اور اس کے دیگر کل پرزوں میں جو حرکت ہے وہ "کسی پوشیدہ کمانی" ہی کا نتیجہ ہے۔ اور یہ پوشیدہ کمانی ہی وہ ذات برحق ہے جسے ہم اللہ کہتے ہیں۔ قرآن حکیم میں اللہ رب العزت نے نظام کائنات کی ترتیب و تناسب ہی سے اپنے وجود پر استدلال کیا ہے۔ کائنات کی ہر چیز "آیات اللہ" کے زمرے میں آتی ہے، جو اللہ کے وجود پر شہادت دے رہی ہے۔ گردش لیل و نہار، ہواؤں کی رفتار، طلوع و غروب سیارگان، چرخ لاحد و کنار، زمین و آسمان کے حادثات، روئیدگی نباتات اور خود انسان کی اپنی ذات اس بات کی شاہد ہیں کہ ان کا چلانے والا کوئی ہے۔ میر حسن نے قرآن کے اسی استدلال کو اپنے حمدیہ اشعار میں پیش کیا ہے ؎

کوئی باقی ہے بے شک محفل زیبائے عالم کا   نہ ہو یوں منتظم مجلس جب تک مجلس آرا ہو [۱۹]

محفل زیبائے عالم کا یہ منتظم آپ اپنی ذات میں اتنا زبردست مدبر ہے کہ منظم طریقے سے سجائی ہوئی اس کی مجلس کائنات میں ایک ادنیٰ سی تبدیلی لانا ممکن ہی نہیں محال ہے۔ کائنات کے ہر گوشے میں اس کی انتظامی صلاحیتوں کا نور جلوہ گر ہے۔ جسے دیکھ کر انسان محو حیرت ہے تعقل کے قدم جہاں لڑکھڑا جاتے ہیں اور تحیر و درماندگی کے سوا آدمی کے کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ لیکن وجدان کی برانگیختگی اور شعور کی بیداری آدمی کو یہ کہنے پر مجبور کر دیتی ہے کہ کارگاہ دنیا

کا ایک منتظم اعلیٰ ہے جو دانا و بینا اور حکیم و خبیر ہے۔

اس منتظم اعلیٰ کی ذات کے مطلق اور مضاف ہونے کی بحث بھی فلسفیوں نے کی ہے۔ ذات الٰہ کے ساتھ صفات کی اضافتوں کا مسئلہ اسلام کے مابعد الطبیعیاتی فلسفے میں نہایت پیچیدہ اور نزاعی رہا ہے اسی نزاع سے اسلام میں معتزلہ اور اشاعرہ کے فرقے وجود میں آئے۔ اعتزال دراصل ایرانی تحریک تھی، ابوحذیفہ واصل بن عطاء (م ۱۳۱ھ) اس فرقے کا بانی تھا، جس نے اہل سنت والجماعت کی مخالفت کر کے اسلام میں کچھ نئے عقائد خلط ملط کرنے کی کوشش کی تھی۔ اعتزال کے ماننے والے معتزلہ کہلائے۔ انھوں نے دقیق جدلیات کے ذریعہ خدا کی وحدت کا یہ تصور قائم کیا کہ خدا کی صفات اس کی ذات میں موجود ہیں۔ یعنی اس کی ذات ہی ذات بھی اور صفات بھی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا صفات کی اضافتوں سے مبرا ہے۔ لیکن اشاعرہ کی تحریک کے سربراہ اول الاشعری نے اسی جدلیاتی طریقے کو سند الہام ربانی کی حمایت میں استعمال کیا۔ اشاعرہ خدا کی ذات کو مع صفات تسلیم کرتے ہیں۔ خدا کی یہ صفات ذاتی اور فعلی ہونے کے علاوہ غیر مخلوق ہیں اس لیے فنا نہیں ہو سکتیں۔ دوسرے معنی میں خدا کی ذات صفات سے متصف ہے۔ اہل سنت والجماعت کے بھی یہی عقائد ہیں۔ درد نے ذیل کے شعر میں اسی خیال کو پیش کیا ہے ؎

مطلق بھی نہیں درد! اضافت سے مبرا   عہدے سے تقید کے، کوئی کیونکر برآوے [۲۰]

جب خدائے واحد جو محیط و مطلق ہونے کے باوجود صفاتی اضافتوں سے مبرا نہیں ہے تو انسان کی کیا بساط کہ عہدۂ تقید سے باہر آجائے۔ یعنی پابندیوں سے نجات حاصل کرلے۔ تقید گاہ امکاں میں یہ ممکن نہیں ہے۔

برگساں کے نظریۂ استدام یا فلسفۂ زماں میں بھی طبعی نقطۂ نظر سے ذات الٰہ کی بحث

کی گئی ہے۔ برگساں کا یہ نظریہ مشہور حدیث "لاتسبوا الدھر فان الدھر ھو اللہ" پر استوار ہے۔ علامہ اقبال نے اسی نظریہ کو قرآن کے اختلاف لیل و نہار سے ملا کر پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک چونکہ استدام میں تغیر ہے لیکن تواتر نہیں، شدت ہے لیکن وسعت نہیں اس لیے اس کی مدت سے ایسے خدا کا تصور کیا جا سکتا ہے جو مطلق بھی ہے اور متغیر بھی۔ اگر اس تغیر سے تواتر خارج کر دیا جائے تو ہم خدا کا ایسا تصور قائم کر سکتے ہیں جو حیّ و قیوم اور اپنی ذات میں مطلق بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے ایسے نظریئے زماں پر زور دیا جو ان کے تصور الٰہ کے لیے اساس بن جائے۔ اقبال کے نزدیک زمانِ خالص ہی زمانِ الٰہیہ ہے۔ یہی وہ ذات ہے جس کے وجود میں وسعت نہیں شدت ہے۔ یہی وہ ذات ہے جو TRANSCENDENTAL ہے نہ IMMANENT- یہی تخلیقی قوت بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

"اس کی تخلیقی فعالیت کے ممکنات جو اس کے اندرون وجود میں مضمر ہیں لامحدود ہیں اور یہ کائنات جیسا کہ ہمیں علم ہوتا ہے، اس کا جزوی مظہر۔ حاصل کلام یہ کہ ذات الٰہیہ کی لامتناہیت اس کی افزونی اور توسیع میں ہے امتداد و پنہائی میں نہیں۔ وہ ایک سلسلۂ لامتناہیہ پر تو ضرور مشتمل ہے لیکن بجائے خود یہ سلسلہ نہیں۔" [۲۱]

زمانے کی اس قوت کی وضاحت اقبال نے اپنی ایک نظم "نوائے وقت" میں کی ہے۔ وقت انسان کو خطاب کرتا ہے کہ "تو اگر مجھے دیکھنے کی کوشش کرے گا تو تجھے کبھی کامیابی نہیں ہو سکتی۔ درانحالیکہ میں تیری جان ہوں۔ . . . میں فنا کے گھاٹ بھی اتارتا ہوں اور حیات جاوداں بھی عطا کرتا ہوں۔ قوموں کا عروج و زوال مجھ سے ہے۔ حیات و کائنات کی ساری ہنگامہ آرائیاں میرے ابد کے ایک اشارے سے وقوع پذیر

ہو جاتی ہیں"۔ ایسی ہی ایک نظم "زمانہ" میں اقبال وقت کی کرشمہ سازی بیان کرتے ہیں۔ وقت کہتا ہے ؎

مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں ۔ میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ

ہر ایک سے آشنا ہوں لیکن جدا جدا رسم و راہ میری ۔ کسی کا راکب کسی کا مرکب کسی کو عبرت کا تازیانہ! [۲۲]

اقبال نے زمانے کے ذریعہ ایک ایسی ہستی کا اثبات پیش کیا ہے جو فی الواقع ذات الٰہ ہے۔ اس کے متعلق اقبال رقم طراز ہیں ؎

این و آں پیدا است از رفتارِ وقت ۔ زندگی سریست از اسرارِ وقت

اصل وقت از گردشِ خورشید نیست ۔ وقت جاوید است و خور جاوید نیست

عیش و غم عاشور و ہم عید است وقت ۔ سرِّ تابِ ماہ و خورشید است وقت

زندگی از دہر و دہر از زندگی است ۔ لاتسبوا الدھر فرمانِ نبیؐ است

وقت اقبال کے نزدیک اپنے ابراہیم کی تلاش میں ہے ؎

یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے ۔ صنم کدہ ہے جہاں لا الٰہ الا اللہ

اقبال کے یہاں "وقت" کو خدا سمجھنے کا شعور غالباً "لاتسبوا الدھر" والی حدیث اور برگساں کے نظریہ سے پیدا ہوا ہے لیکن "تشکیل جدید اسلامیہ" کے بعض مباحث اور اقبال کے چند اشعار اس بات کی بھی گواہی دیتے ہیں کہ ان کا عقیدہ "اس معاملے" میں متزلزل رہا تھا۔ چنانچہ ایک جگہ اقبال کہتے ہیں۔

"ہمیں کوئی ایسا عضو عطا نہیں ہوا جو زمانے کا ادراک کرے۔ . . . . .

یہ کیسے ممکن ہے کہ زمان جوہری کا اطلاق ذاتِ الٰہیہ پر کیا جائے یعنی ہم اس کا تصور ایک ایسی زندگی کی شکل میں کریں جو ابھی معرض تکوین میں ہے، جیسا کہ پروفیسر الیگزینڈر

نے زمان و مکان و ذاتِ خداوندی (Timespace Deity) کے متعلق اپنے
خطبات میں کہا ہے۔ ۳۳؎

اس لیے اقبال نے زمانِ جوہری کے بالمقابل "زمان خالص" کو ترجیح دی، تاکہ "وقت" کو ذات الٰہ کی صورت میں پیش کر سکیں۔ لیکن پھر بھی اقبال کے اعتقاد میں استقلال پیدا نہیں ہوا۔ کیونکہ برگساں اور اقبالی نظریۂ استدام اور مذکورہ بالا حدیث (لا تسبو الدھر فان اللہ ھو الدھر) دونوں آیت قرآنیہ (القرآن ۴۵-۲۴) سے ٹکراتے ہیں۔ قرآن نے لوگوں کے اس خیال کی نفی کی ہے جو اپنی جہالت اور لاعلمی کی وجہ سے "دہر" کو ہلاک کرنے والا سمجھتے ہیں۔ اسی بنیاد پر اقبال نے جہاں وقت کو لامتناہی ذاتِ الٰہ سے تعبیر کیا ہے، وہاں بعض مقامات پر زمانے کی لامتناہیت پر ذات الٰہیہ کو محیط بتایا ہے ؎

یہ نغمہ فصل گل و لالہ کا نہیں پابند — بہار ہو کہ خزاں لا الٰہ الا اللہ

اور ع نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

اقبال نے اپنے نظریہ کی رو سے جہاں زمانے کو "خلاق" کہا ہے وہاں اللہ تعالیٰ کو زمانے کا خالق بھی کہا ہے۔ بہرکیف زمانے کے تعلق سے اقبال کی نظموں میں حمدیہ آہنگ کی ایک مدھم سی نے بھی سنائی دیتی ہے۔

ایمیوئل کانٹ نے اخلاقی بنیادوں پر خدا کے وجود کو بحال کرنے کی کوشش کی تھی۔ "اخلاق" کی تعریف کرتے ہوئے کانٹ کہتا ہے۔

"اپنے ہر کام میں انسانیت کی قدر و منزلت کا خود اپنی ذات میں اور دوسرے کی ذات میں احترام کرنا اور انسان کی ذات کو ہمیشہ ایک مقصد سمجھنا کبھی محض ذریعے کے طور پر استعمال نہ کرنا (اخلاق ہے)" ۳۴؎

گویا اخلاق نیک اعمال کا دوسرا نام ہے، جس کے ذریعہ ضروری ہے کہ آدمی کو راحت نصیب ہو۔ وہ کہتا ہے کہ "دنیا کا نظام ایسا ہونا چاہیے کہ نیکی کرنے والا نہ صرف راحت کا مستحق سمجھا جائے بلکہ اسے راحت میسر بھی آئے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ اس دنیا میں نیک آدمی کو اخلاقی عمل کے ذریعہ سے راحت نصیب نہیں ہوتی پس اس کے حصول کے لیے یہ ضروری ہے کہ انسان اس زمانی زندگی کے علاوہ عالم معقولات میں ابدی زندگی بسر کرے۔" لیکن "شک" اسے یہ پوچھنے پر مجبور کرتا ہے کہ "اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ ابدی زندگی میں نیکی کے ذریعہ سے راحت حاصل ہوگی؟ اگر وہاں بھی عالم طبیعی کا قانون کارفرما ہو تو نیکوں کو راحت ہونا محال ہے۔" اس لیے کانٹ کہتا ہے کہ "نظام طبیعی کو نظام اخلاقی کے ماتحت تصور کرنے کے لیے ایک قادر مطلق ہستی کو تسلیم کرنا ضروری ہے جس نے ان دونوں کو پیدا کیا ہے اور ان دونوں میں یہ تعلق اور ترتیب قائم کی ہے۔" ۳۵؎

اس طرح کانٹ کے نظریہ کے مطابق خیر، صلح، نیک اور اعمال حسنہ کی جزا کے لیے "مالک یوم الدین" کا تصور ناگزیر ہو جاتا ہے۔ منجانب اللہ، بندے پر جو احسانات کیے جاتے ہیں، جو مراعات بخشی جاتی ہیں، جو برکات اور رحمتیں تفویض کی جاتی ہیں ان سب کا استحقاق اسی ضابطۂ اخلاق کے تحت انسان کو مطیع و فرمانبردار بنا دیتا ہے، پس چاہیے کہ بندہ اپنے اندر صالح اخلاق پیدا کر کے اللہ کے احکام کا پابند ہو جائے۔ اگر بندہ ایسا کرتا رہیگا تو ابدی زندگی میں بھی وہ راحت و رحمت سے متمتع ہوتا رہے گا۔ کیونکہ بقول امیر مینائی ؎

بارگاہِ حق سے ہر طاعت کی ملتی ہے جزا — ہے بڑی سرکار، حق رہتا نہیں مزدور کا ۳۶؎

اقبال مالکِ یوم جزا کی بڑائی یوں بیان کرتے ہیں۔

سزاوار زیبا فقط اس ذات بے ہمتا کو ہے — حکمراں ہے اک وہی، باقی بتان آذری

وہ زبانِ یقین سے بارگاہِ ایزدی میں یوں شکوہ کرتے ہیں ؎

ہم بندے! شب و روز میں جکڑے ہوئے بندے — تو خالقِ اعصار و نگارندۂ آنات
تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں — ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات

کانٹ کا یہ بھی کہنا ہے کہ اخلاقی بنیادوں پر خدا کے وجود کو بحال کرنے کے بعد ہماری فطرت کا یہ تقاضا ہوگا کہ ہم نیک بنیں اور ایسا برتاؤ کریں، جیسے خدا کرتا ہے۔ دوسرے معنی میں ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ نیک بننے کے لیے ضروری ہے کہ ہم صفات عالیہ کو اپنی ذات میں پیدا کریں جو اخلاق الٰہیہ ہیں۔ گویا نیک و صالح بشر کے لیے "تخلقوا باخلاق اللّٰہ" ضروری ہے۔ اس منزل پر پہونچنے کے بعد اس کی آنکھ گویا خدا کی آنکھ، اس کے کان گویا خدا کے کان اس کے ہاتھ خدا کے ہاتھ اور اس کے پیر خدا کے پیر بن جاتے ہیں (حدیث قدسی) اقبال نے ایسے ہی "بندۂ مولیٰ صفات" کے متعلق کہا ہے ؎

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ — غالب و کار آفریں، کارکشا، کارساز

لیکن جب تک خاکی و نوری نہاد بندے میں صفات مولیٰ پیدا نہیں ہوتیں اس کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ نہیں بنتا۔

قہاری و غفاری، قدوسی و جبروت — یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلماں

عناصر الٰہیہ اپنے اندر پیدا کرنے کے لیے اور ذات الٰہ سے قرب و معیت حاصل کرنے کے لیے صوفیائے کرام نے "تنزلات ستہ" کا نظریہ پیش کیا ہے، جس کی رو سے سالک (بندہ) اگر تزکیہ نفس و تصفیہ قلب، عبادات بدنی اور اخلاق حسنہ میں کمال پیدا کرلے تو وہ بشریت سے منزہ ہوجاتا ہے، اس میں ایک خاص استعداد پیدا ہوجاتی ہے اور روح الٰہی اس میں حلول کر جاتی ہے۔ حسین بن منصور حلاج (م ۹۲۲ء) نے اسی عقیدے کے تحت "انا الحق"

کا نعرہ بلند کیا تھا۔ لیکن علمائے دین مبین کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ ؎

العبدُ عبدٌ وَ اِن ترقیٰ — والربُّ ربٌّ وان تنزّل [۲۸]

یعنی بندہ، بندہ ہے گو وہ لاکھ ترقی کرلے اور رب رب ہے گو وہ کتنا ہی نزول کیوں نہ کرے۔ وجود ذات (رب) سے بندے کی اس طرح کی علیحدگی اسے "تخلقوا باخلاق اللّٰہ" کا عامل بننے پر مجبور کرتی ہے۔ یوں بھی انسان کی روحانی اور اخلاقی زندگی کا مقتضیٰ ہی یہ ہے کہ وہ ذات واجب تعالیٰ سے قرب حاصل کرے۔ لہٰذا چاہیے کہ بندہ اس کی صفات عالیہ کو اپنی ذات میں پیدا کرنے کی سعی کرتا رہے اور اخلاق الٰہیہ پیدا کرکے اپنی زندگی بامراد بنائے۔

منطقیاتی زاویۂ نظر سے بھی فلسفیوں نے دلائل کی جانچ پرکھ کرکے خدا کے وجود کو ثابت کیا ہے۔ چنانچہ کتب السیر میں امام فخر الدین رازیؒ کے متعلق ایک واقعہ ملتا ہے کہ امام رازیؒ کا کسی گاؤں میں ایک بوڑھیا کے پاس سے گذر ہوا۔ وہ چرخہ اپنے سامنے رکھ کر کسی خیال میں غرق تھی۔ امام رازیؒ کے پوچھنے پر وہ بوڑھیا چونک پڑی اور کہنے لگی کہ میں غور کررہی ہوں کہ آخر میرا چرخہ کیوں نہیں چلتا۔ امام رازیؒ نے اپنے ہاتھوں چرخہ گھمایا اور چرخہ چلنے لگا۔ اتنے میں بوڑھیا کو شرارت سوجھی اور اس نے چپکے سے چرخے کو دوسری سمت گھمایا جس کی وجہ سے چرخہ رک گیا۔ امام رازیؒ نے جو طاقت لگائی تو چرخہ ٹوٹ گیا۔ انھیں بڑا افسوس ہوا لیکن بوڑھیا کہہ اٹھی کہ چرخہ ٹوٹ گیا تو بن جائے گا، لیکن اس چرخے نے ایک پیچیدہ مسئلہ حل کردیا ہے کہ خدا ایک ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں۔ اگر اس کائنات کے چرخ کو دو خدا چلاتے تو دونوں کی کشاکش میں یہ چرخہ ٹوٹ جاتا۔۔۔

قرآن مجید کی حسب ذیل آیت میں اس نظریہ کی وضاحت اس طرح ملتی ہے۔

وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ — اور اس (اللہ تعالیٰ) کے ساتھ کوئی

كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ۔
(المومنون: ۹۱)

اور معبود نہیں ورنہ اگر ایسا ہوتا تو ہر معبود اپنی مخلوق کو ساتھ لے لیتا اور ایک دوسرے پر چڑھائی کرتے۔

اردو شعراء نے خدا کے متعلق اس منطقیانہ نکتے کی وضاحت اپنے اشعار میں نہایت عمدگی سے کی ہے۔ اسمٰعیل میرٹھی کا یہ شعر بطور مثال پیش کیا جاتا ہے ؎

سخت فتنہ جہاں میں اٹھتا
کوئی تجھ سا ترے سوا نہ ہوا [۲۹]

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اردو شعراء نے خدا کے متعلق تمام فلسفیانہ استدلال و نظریات میں "ایمان" کا عنصر ملا کر "فلسفۂ الٰہ" کو قرآنی تصورِ الٰہ سے جوڑ دیا ہے اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کے ہمہ جہتی پہلو نکال کر حمدیہ شاعری کو چمکایا ہے۔

مراجع

[۱] ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن (سورۃ الفاتحہ) دہلی ۱۹۳۱ء ج اول ص ۷ [۲] خواجہ میر درد: دیوانِ درد دہلی ۱۹۷۹ء ص ۳ [۳] سراج اورنگ آبادی: کلیات سراج حیدرآباد تاریخ ندارد ص ۳۷۰ [۳الف] اکبر الہ آبادی: کلیات اکبر امرتسر تاریخ ندارد ج اول ص ۸۷ [۴] کلیاتِ [illegible] شاہ نیاز بریلوی (مرتبہ ڈاکٹر انوار الحسن) دیوان نیاز لکھنؤ ۱۹۷۶ء ص ۱۰۵ [۵] Jamescollins: GodInModern Philosophy (مشمولہ نوائے ادب، بمبئی اپریل ۱۹۸۰ء ص ۲۵ [۶] ایضاً ص ۲۵ [۷] الطاف حسین حالی (مرتبہ افتخار احمد صدیقی) "کلیاتِ نظم حالی" لاہور ۱۹۶۸ء جلد اول ص ۲۸ [۸] اکبر الہ آبادی: کلیات اکبر جلد اول ص ۲۱۵ [۹] جگر مرادآبادی: کلیاتِ جگر

امرتسر تاریخ ندارد ص ۱۷۱ [۱۰] احسان دانش: "نوائے کارگر" مکتبہ دانش لاہور ص ۳۵ [۱۱] سید حسین احمد امجد: "رباعیات امجد" طبع پنجم حیدرآباد جلد اول ص ۳۰ [۱۲] ایضاً ص ۳۰ [۱۳] میر عبدالواحد بلگرامی: سبع سنابل (مشمولہ برہان) دہلی جنوری ۱۹۸۴ء ص ۲۶ [۱۴] مختار: معراج نامہ (قلمی) ادارۂ ادبیات اردو: حیدرآباد ورق ۱-ب [۱۵] خواجہ میر درد (مرتبہ رشید حسن خاں) دیوانِ درد دہلی ۱۹۷۹ء ص ۷۴ [۱۶] ایضاً ص ۸۳ [۱۷] اسد اللہ خاں غالب: "دیوانِ غالب" ایوان ایڈیشن: دہلی بلا مورخہ ص ۱۳۸ [۱۸] مولوی اسماعیل میرٹھی: کلیات اسماعیل میرٹھی: میرٹھ ۱۹۱۰ء ص ۳۱۰ [۱۹] میر غلام حسن حسن: غزلیات میر حسن (غالباً بمبئی) ۱۹۱۲ء ص ۳۸ [۲۰] خواجہ میر درد: دیوان درد دہلی ۱۹۷۹ء ص ۸۳ [۲۱] علامہ اقبال (مترجم: سید نذیر نیازی) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ: حیدرآباد بلا مورخہ ص ۹۹ [۲۲] علامہ اقبال: کلیات اقبال (بالِ جبریل) دہلی تاریخ ندارد ص ۱۰۱ [۲۳] علامہ اقبال: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۱۱۲ اور ۱۱۴ [۲۴] ایمیوئل کانٹ (مترجم ڈاکٹر سید عابد حسین) تنقید عقل محض دہلی ۱۹۴۱ء ص ۴۲۷ [۲۵] ایضاً ص ۸۰۷ [۲۶] امیر مینائی: مراۃ الغیب: نولکشور لکھنؤ ۱۹۲۲ء ص ۱۴ [۲۷] علامہ اقبال: کلیات اقبال (بالِ جبریل) (لینن خدا کے حضور میں) ص ۸۵ [۲۸] شیخ اکبر محی الدین ابن العربی (مشمولہ قرآن اور تصوف، میر ولی الدین) دہلی ۱۹۶۸ء ص ۶۲ [۲۹] اسماعیل میرٹھی: کلیات اسمٰعیل میرٹھی: میرٹھ ۱۹۱۰ء ص ۲۰۴۸۔

گیارہویں صدی کے ایک کشمیری عالم

حضرت موسیٰ بن جعفر مقیم احمد آباد گجرات[1]

از

ڈاکٹر محمد زبیر قریشی گجرات یونیورسٹی

گیارہویں صدی ہجری میں حضرت موسیٰ بن جعفر نامی ایک کشمیری بزرگ گذرے ہیں جن کا تعلق احمد آباد سے بھی رہا، ان کے بارے میں حکیم مولانا سید عبدالحئی مرحوم النور السافر کے حوالہ سے نزہتہ الخواطر میں لکھتے ہیں۔

الشیخ الصالح المحدث موسیٰ	شیخ صالح محدث موسیٰ بن جعفر کشمیری
بن جعفر الکشمیری احد	ایک صاحب علم وعمل شخص اور اللہ کے
العلما العاملین وعباد اللہ	نیک بندے تھے، ان سے سید شیخ بن
الصالحین اخذ عنہ السید	عبداللہ عیدروس یمنی نے عدن میں
شیخ بن عبداللہ الیمنی بمدینۃ	سنہ ۱۰۱۶ھ میں کسب فیض کیا اور ان کے
عدن سنۃ ۱۰۱۶ھ واخذ	صاحبزادے عبدالقادر حضرمی نے احمد آباد
عنہ الشیخ عبدالقادر بن	میں استفادہ کیا۔ اس کا ذکر عبدالقادر

[1] یہ مقالہ کل ہند اساتذۂ فارسی کانفرنس منعقدہ سری نگر اکتوبر ۱۹۸۸ء میں پیش کیا گیا تھا۔

السید الشیخ الحضرمی بمدینۃ	نے النور السافر میں کیا ہے۔
احمد آباد ذکرہ عبدالقادر	
فی النور السافر[1]	

حضرت شیخ بن عبداللہ اور ان کے صاحبزادے حضرت عبدالقادر دونوں احمد آباد رہے ہیں اور دونوں وہیں مدفون بھی ہیں، یہ لوگ حضرت جعفر صادقؓ کی اولاد سے ہیں۔

لیکن صاحب نزہتہ الخواطر کو یہاں کچھ تسامح ہوا ہے کیونکہ النور السافر کا پورا نام النور السافر عن اخبار القرن العاشر ہے، اس سے ظاہر ہے کہ اس کتاب میں صرف ان واقعات کا ذکر ہے جو سنہ ۹۰۱ھ سے سنہ ۱۰۰۰ھ تک پیش آئے، شیخ عبدالقادر عیدروس سنہ ۱۰۱۲ھ میں احمد آباد میں اس کتاب کو مکمل کر چکے تھے اور یہ بغداد سے شایع ہو چکی ہے، مصنف کا خود بیان ہے

قد وقع الفراغ من تالیف	بروز جمعہ ۱۲ ربیع الثانی سنہ ۱۰۱۲ھ کو
ھذا التاریخ اللطیف فی یوم	احمد آباد میں اس عمدہ کتاب کی
الجمعۃ ثانی عشر ربیع الثانی	تالیف سے فراغت ہوئی۔
سنۃ اثنی عشر بعد الالف	
باحمد آباد[2]	

اس بنا پر سنہ ۱۰۱۶ھ کے واقعے کا ذکر اس کتاب میں نہیں ہو سکتا۔

فاضل مصنف سے ایک اور تسامح ہوا ہے، کیونکہ حضرت شیخ بن عبداللہ عیدروس

[1] الجزء الخامس ص ۱۵-۲۱۴ الطبعۃ الاولیٰ دائرۃ المعارف حیدرآباد مطبوعہ ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ء

[2] النور السافر ص ۴۸۰ مطبوعہ بغداد ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء۔

اور حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری کے درمیان ۱۰۱۶ھ میں ملاقات مندرجۂ ذیل وجوہ کی بنا پر مستبعد معلوم ہوتی ہے۔

حضرت شیخ بن عبداللہ عیدروس کے مفصل حالات ان کے صاحبزادے شیخ عبدالقادر[۱] نے اپنی کتاب النور السافر میں لکھے ہیں، محمد بن ابوبکر شلّی نے اپنی کتاب المشرع الروی[۲] میں بھی موصوف کا تذکرہ تفصیل سے کیا ہے۔ محمد بن ابی بکر شلّی ۱۰۳۰ھ میں پیدا ہوئے[۳]، ان کا تعلق شیخ بن عبداللہ عیدروس ہی کے خاندان سے تھا۔ وہ گیارہویں صدی ہجری کے وسط میں ہندوستان بھی تشریف لے آئے۔ ان دو کتابوں سے زیادہ قریب العہد اور کوئی ماخذ ہمیں نہیں ملتا۔ دونوں نے حضرت شیخ کے شیوخ میں حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری کا کہیں ذکر نہیں کیا ہے المشرع الروی میں شلّی نے لکھا ہے کہ حضرت شیخ ہندوستان آنے سے قبل عدن تشریف لے گئے[۴] اور فلاں فلاں بزرگوں سے استفادہ کیا۔ مگر ان میں بھی حضرت موسیٰ بن جعفر کا نام نہیں ملتا۔

مذکورہ بالا دونوں کتابوں میں لکھا ہے کہ حضرت شیخ بن عبداللہ عیدروس ۹۱۹ھ میں پیدا ہوئے۔ ۹۵۸ھ میں گجرات تشریف لائے اور ۳۲ سال تک قیام کرنے کے بعد ۹۹۰ھ میں رحلت فرما گئے۔

لہٰذا ان کا عدن میں ۱۰۱۶ھ میں حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری سے ملنا مستبعد ہے اور دی گئی تفصیل سے ظاہر ہو گیا کہ:

۱؎ حضرت شیخ بن عبداللہ عیدروس کے حالات کے لیے دیکھئے النور السافر ص ۳۷۲-۳۷۹۔
۲؎ حضرت شیخ بن عبداللہ عیدروس کے حالات کے لیے دیکھئے المشرع الروی الجزء الثانی ص ۱۱۹-۱۲۲
۳؎ المشرع الروی الجزء الثانی ص ۱۷ سے ۱۹ ۴؎ المشرع الروی الجزء الثانی ص ۱۱۹۔

جن شیخ بن عبداللہ کا ذکر النور السافر میں ہے، ان سے حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری کی ملاقات ثابت نہیں البتہ ایک اور شیخ بن عبداللہ کا ذکر شلی نے المشرع الروی میں کیا ہے[۱]، یہ موخر الذکر اول الذکر کے پوتے ہیں جو ۹۹۳ھ میں پیدا ہوئے ۱۰۲۵ھ میں ہندوستان آئے اور اپنے چچا عبدالقادر عیدروس سے مستفیض ہوئے ۱۰۴۷ھ میں دولت آباد میں انتقال کیا وہ جب ۱۰۱۰ھ میں حج کو تشریف لے گئے تو واپسی[۲] میں عدن میں عبداللہ بن علی اور امام احمد بن عمر عیدروس سے استفادہ کیا، جبکہ زیر نظر شیخ بن عبداللہ نے یمن میں سید جعفر بن رفیع الدین، شیخ احمد اور حضرت شیخ موسیٰ بن جعفر کشمیری سے استفادہ کیا تھا۔[۳]

اس لیے نزہۃ الخواطر میں جہاں حضرت شیخ موسیٰ بن جعفر کشمیری کا ذکر ہے وہاں ذکرہ عبدالقادر فی النور السافر کے بجائے ذکرہ شلی فی المشرع الروی ہوتا تو اشتباہ دور ہو جاتا لیکن صاحب نزہۃ الخواطر نے ۱۰۱۶ھ میں عدن میں ملاقات کا جو ذکر کیا ہے وہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ ملاقات تو ۱۰۱۰ھ میں یمن میں ہوئی تھی۔ واللہ اعلم

صاحب نزہۃ الخواطر نے صرف اتنا ہی لکھا ہے کہ احمد آباد میں حضرت عبدالقادر بن شیخ نے حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری سے استفادہ کیا۔ لیکن شلی کے بیان میں یہ اضافہ بھی موجود ہے کہ حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری نے بھی حضرت عبدالقادر عیدروس سے اجازت نامہ حاصل کیا تھا۔ یہ بات انھوں نے شیخ عبدالقادر کے تذکرہ کے آخر میں لکھی ہے[۴]

۱؎ المشرع الروی الجزء الثانی ص ۱۱۶ ۲؎ ایضاً ص ۱۱۸ ۳؎ ایضاً ص ۱۱۷ ۴؎ المشرع الروی الجزء الثانی ص ۱۵۲۔

عبدالقادر عیدروس نے تحدیث نعمت کے طور پر خود اپنا ترجمہ النور السافر میں لکھا ہے[1]۔ اس میں اپنی تصنیفات بھی گنائی ہیں۔ یہ حالات ۱۰۱۲ھ تک کے ہیں۔ شلی نے المشرع الروی میں بعینہ وہی حالات نقل کر دیے ہیں اور آخر میں لکھا ہے کہ انتہی کلام الشیخ عبدالقادر بحروفہ من کتابہ النور السافر[2]

اس کے بعد شلی نے لکھا ہے کہ شیخ عبدالقادر نے اپنی تصنیف الزہر الباسم کا ذکر النور السافر میں نہیں کیا ہے۔ اس بنا پر کہ یہ بعد کی تصنیف ہے اور مصنف کا انتقال ۱۰۳۸ھ میں ہوا الزہر الباسم کہیں دستیاب نہیں ہو سکی تاہم شلی نے اس کا ایک ایسا اقتباس نقل کیا ہے جس میں شیخ عبدالقادر عیدروس نے اپنے چھ شیوخ کے اسمائے گرامی کا نام لکھا ہے ان لوگوں میں چوتھے شیخ درویش حسینی کشمیری اور پانچویں حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری ہیں، اس کے بعد شلی نے لکھا ہے کہ

وذکر ترجمۃ ھذین واجازۃ الثانی لہ واجازتہ لہ[3]	شیخ عبدالقادر نے ان دونوں کا تذکرہ الزہر الباسم میں کیا ہے نیز اس کا ذکر کیا ہے کہ حضرت موسیٰ بن جعفر نے انہیں اجازت نامہ عطا کیا تھا اور انھوں نے حضرت موسیٰ بن جعفر کو اجازت نامہ مرحمت فرمایا تھا۔

گویا دونوں ایک دوسرے کی طرف سے مجاز تھے۔ اسی طرح فقیہ احمد بن محمد باجابر اور شیخ عبدالقادر عیدروس نے بھی آپس میں ایک دوسرے کو اجازت نامے دیے تھے[4]

[1] النور السافر ص ۳۴۲-۳۴۳ [2] المشرع الروی الجزء الثانی ص ۱۴۷-۱۵۲ [3] ایضاً ص ۱۵۲
[4] النور السافر ص ۴۵۱

کتب خانہ حضرت پیر محمد شاہ احمد آباد کے عربی فارسی مخطوطات کی فہرست نگاری کے درمیان راقم الحروف کو ایک مخطوطہ ملا جس پر نہ کوئی نمبر تھا اور نہ وہ کوئی مستقل کتاب ہی تھی بلکہ متفرق کتابوں کے اقتباسات کا ایک مجموعہ تھا حسن اتفاق سے اس میں الزہر الباسم کے بھی چند اقتباسات درج تھے۔ انہی میں وہ اجازت نامے بھی من وعن منقول ہیں جو حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری اور شیخ عبدالقادر نے ایک دوسرے کو دیے تھے۔ اس سے شلی کی تائید ہوتی ہے۔

ان اجازت ناموں کا سال تحریر ۱۰۱۸ھ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری کا ذکر النور السافر میں نہیں جو ۱۰۱۲ھ میں لکھی جا چکی تھی۔ یہاں وہ دونوں اجازت نامے نقل کیے جاتے ہیں۔ پہلے وہ اجازت نامہ نقل کیا گیا ہے جو حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری کی طرف سے عطا کیا گیا تھا۔ کیونکہ انھوں نے پہلے عبدالقادر عیدروس کو اجازت نامہ دیا اور اس کے بعد ان سے اجازت نامہ طلب کیا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اما بعد فھذہ صحیفۃ مکتوبۃ بالاشارۃ لما بلغ الکتاب اجلہ اعلموا ایھا الاخوان فی اللہ والمتحابون للہ اسعدنا اللہ وایاکم ان الاخ الاعز الاجل الارشد فی الدین المحفوظ عن العقبات والمھالک الکامل الواصل القطب الغوث العارف الوارث المحقق الربانی صاحب الاشارات العلیہ والحقایق القدسیۃ والانوار المحمدیہ فی وجھہ والھمم العرشیہ فی صدرہ وقلبہ والاسرار الربانیۃ فی سرہ وروحہ الذی السائر الطائر الی اللہ وفی اللہ وباللہ المحبوب

المجذوب السالک ذا المنازلات الحقیقة و المترشح لمقام القطبیة الحامل
فی زمانه لواء العارفین و المقیم فیه دولة المحققین کهف قلوب السالکین
وقبلة همم المریدین الامام الهمام ابو الوقف السید الشریف الولی
المقرب السخی المقبول عبد القادر بن الشیخ الکبیر و العلم الشهیر شیخ بن
عبد الله بن الاستاذ الاعظم قطب الوجود امام اهل الشهود الشیخ عبد الله
العیدروس منح الله الطالبین المستظلین بظلال ارشاده وهدایته
.... ووصل الیه نعمة عظیمة رفیعة ذالک فضل الله یؤتیه من یشاء
والله ذو الفضل العظیم لله الحمد و المنه فحمدا ثم حمدا ثم حمدا

فاجازه الخادم الفقیر الحقیر المسکین بالارشاد فی قبول بذکریة
التائبین وتلقین الذکر القوی الخفی القوی للطالبین الراغبین
وجلوس الخلوة واجلاس المریدین بالثلاثة والسبعة والعشرة
والعشرین والثلاثین والاربعین ممن شاهد صلاحیة ذالک فیه
وتفسیر الواقعات بعد التوجه والتامل بالصواب علی قدر عقولهم و
حسب مراتبهم فی کل باب وحل المشکلات ورفع المعضلات واجزته
الباس الخرقة الخمسة لمن تفرس فیه اهلیة ذالک واجزته فی جمیع
ما یتعلق بطریقة مشائخنا عموما وخصوصا اجازة تامة مطلقة عامة
کاملة من غیر شرط ولا قید وایقنوا ایها الاخوان انه اکبر وسیلة
عند الله تعالیٰ فاغتنموا صحبته وخذ منه غنیمة فوق التوصیف والتقریر
هذه تذکرة فمن شاء اتخذ الی ربه سبیلا واوصیته بالورع والتقوی

والترحم مع الطالبین المحتاجین والعفو عن زلاتهم والاحسان الی من
اساء الیه سبیلا وبکثرة الصلوة علی النبی صلی الله علیه وسلم وعلی
سائر الانبیاء ودعاء المشائخ والعلماء عموما والمشائخ الشریفة الذهبیة
الرضویة الجنیدیة الکبرویة الهمدانیة خصوصا وان لا ینسانی فی صوالح
دعواته فانی محتاج الی دعاء الاولیاء الصالحین وانا ارجو رحمة الله
وکرمه ان یثبت هذا الاخ الصالح الاغر فی الطریقة الرتبیة قطب الاقطاب
وهو اروسنشا حتی یتمتع من ولایته الکاملة الشاملة جمیع القابلین
المسلمین والعالمین وانه قریب مجیب اللهم ثبتنا علی طریقة مشائخنا
العظام ومتابعة حبیبک محمد علیه الصلوٰة والسلام وکان ذالک
فی اواخر شهر رمضان سنة الف وثمان عشرة من الهجرة النبویة
فی احمد آباد گجرات والحمد لله اولا وآخرا باطنا وظاهرا وکتبت له
کتابا وان صارت الالفاظ تبابا تدجری ذالک قلم التقدیر علی لسان
العبد الفقیر الراجی ربه الهادی موسی المدعو بکشمیری بن جعفر بن
مولانا رکن الدین المجذوب الحق اصلح الله شانهم وصیر بین المساکین
مکانهم برحمتک یا ارحم الراحمین یا رب العالمین[1]

اس اجازت نامہ سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت موسیٰ کے دادا کا نام مولانا رکن الدین مجذوب
تھا وہ کشمیری کے نام سے پکارے جاتے تھے۔ انہوں نے شیخ عبدالقادر کو اکبر وسیلۃ عند اللہ
کہا ہے۔ سالکین کو یقین دلایا ہے کہ وہ اس کو اچھی طرح سمجھ لیں اور ان کی صحبت کو غنیمت

[1] فولیو نمبر ۱۵۲ الف۔

جائیں۔ حضرت موسیٰ کا طریقہ ہمدانیہ تھا۔ وہ شیخ علی ہمدانیؒ کے سلسلہ سے منسلک تھے۔
شیخ عبدالقادر کے لیے جو توصیفی کلمات استعمال کیے ہیں، اگر لفظ اجازت اس میں سے
دور کر دیا جائے تو یہ پتہ نہ چلے گا کہ مرشد اپنے مستفید کا بیان کر رہے ہیں یا مرید اپنے
مرشد کا۔ یہ اجازت نامہ رمضان کے اواخر ۱۰۸۱ھ کا ہے

اب وہ اجازت نامہ نقل کیا جاتا ہے جو حضرت شیخ عبدالقادر نے حضرت موسیٰ
مذکور کو دیا تھا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حمد المن اختار موسیٰ وخصصہ بالتکلم وشکر المن وهب الخضر
القلب السلیم والصلوۃ والسلام علی محمد خیر الانام وعلی آلہ وصحبه
الکرام صلوۃ لاغایۃ لها ولا انتهاء ولا امد لها ولا انقضاء مادامت
الفیوضات المحمدیۃ مستمرۃ السریان فی الملۃ الاحمدیۃ وما قبلت
قوابل الاولیاء التجلیات الالہیۃ بواسطۃ روح الخضرۃ القاسمیۃ
وبعد فقد ساق سابق القضا وشاق شائق العطا بالرضا وتشرفت
البلاد والعباد وقر اللہ من ذالک الشرف قسم احمد آباد الاخ الصالح ذا
البرهان الواضح العالم العامل الکامل الواصل العارف بغوامض الحقائق
الجامع للطایف اسرار الدقائق مظهر لصفات الازلیۃ مهبط الرحمات
شیخ الوقت الشیخ موسیٰ بن جعفر الکشمیری نفعنا اللہ ببرکاتہ فتشرف
العبد بلقاءہ وفاز بدعاءہ شهرا میمونۃ دهرہ وایاما سرۃ
نورہ فصحبتہ فی تلک المدۃ ولازمتہ وتذاکرت معہ واستفدت

من نوایلہ وصافیتہ ونادمتہ ... تالمت لفراقہ جدا حتی انی اذا
تذکرت تلک الاوقات الشریفۃ احن علی حنین الثکلی وانشد
مرت لنا بمنی والخیف اوقات   بطیب عیش مع احباب ولذات
ومن سعاداتی انی تحکمت لہ وتلقنت منہ الذکر کما تلقاہ هو
من المشائخ الکبار واخذت عنہ العهد والتوبۃ کما هو فی عرف
الصوفیۃ الاخیار ولما وقع کذالک احب المخدوم المشار الیہ
ان یاخذ عنی لکمال تواضعہ وغایۃ الضافہ وشفقتہ الزائدۃ علی
الفقیر وبذل جهدہ فی جبر خاطر العبد بکل ما امکن ومقابلتہ
الحسنۃ بالحسنۃ بل بالتی هی احسن وعظیم محبتہ فی الاولیاء والصالحین
وشدۃ تعظیمہ واکرامہ لسید المرسلین فاجبتہ تقربا الی الخواطر
الشریفۃ وتعرضا لدعواتہ المستجابۃ المنیفۃ واجزتہ فی جمیع ما
یجوز لی وعنی روایۃ من مقروء ومسموع ومجاز ومجموع ومنطوق
ومفهوم ومنثور ومنظوم وغیر ذالک مما للروایۃ فیہ مدخل
وللنقل علیہ معول اجازۃ عامۃ مطلقۃ بشرط المعتبر عند اهل الاثر
فلیرو عنی ذالک بالاتقان والاجازۃ فهو بحمد اللہ اهل للافادۃ
ملتمسا منہ الدعاء بالتوفیق والعافیۃ فی اوقات الانابۃ ورجاء
الاجابۃ باجازتی فی ذالک المتصلۃ بنور الانوار محمد صلی اللہ
علیہ وسلم ووفقنی اللہ وایاہ لتحقیق العلوم النافعۃ والاعمال
الصالحۃ بوجهہ الکریم ثم لجمیع ذریاتنا واحبابنا ولا توفیق الا باللہ

ولا اعتماد الا علیہ ولا استناد الا الیہ لہ الفضل والمنۃ ولا رب غیرہ
ولا مامول الا خیرہ وکان ذالک فی یوم الثلثاء ثانی شھر شوال المبارک
سنۃ ثمان عشرۃ بعد الف بمدینۃ احمد آباد وقال ذالک وتلفظ
بالاجازۃ وکتب العبد الفقیر عبد القادر بن شیخ العیدروس عفی اللہ
عنھما امین حامدا ومصلیا ومسلما علی رسولہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم
وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العلمین [1]

حضرت موسیٰ کا اجازت نامہ اواخر رمضان کا ہے اور حضرت عبد القادر کا اجازت
نامہ ۲ شوال ۱۰۱۸ھ کا ہے۔ دونوں کے درمیان صرف چند روز کا فاصلہ ہے۔

کتب خانہ حضرت پیر محمد شاہ کے اسی مذکورہ مخطوطہ سے ایک اور شرف کا پتہ
چلتا ہے جو حضرت موسیٰ کشمیری کے توسط سے شیخ عبد القادر کو نصیب ہوا۔ گمان غالب
ہے کہ مندرجۂ ذیل عبارت بھی ان کی کتاب المزھر الباسم ہی سے ماخوذ ہوگی۔ وہ لکھتے ہیں

سمعت شیخنا الشیخ موسی بن
جعفر الکشمیری یذکر عن
شیخ مشایخہ الکبیر والعالم
الشھیر قطب الاقطاب
وفرد الاحباب الشریف علی
الھمدانی نفعنا اللہ ببرکاتہ
انہ اخذ الید عن الشیخ

میں نے اپنے شیخ موسیٰ بن جعفر کشمیری
کو ایک مرتبہ اپنے شیخ الشیوخ قطب
اقطاب حضرت سید علی ھمدانی کا
ذکر کرتے ہوئے سنا کہ انھوں نے
ایک معمر صحابی حضرت سعید الحبشی
رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مصافحہ کیا۔
حضرت سعید الحبشی رضی اللہ تعالیٰ عنہ

[1] فولیو ۳۱ الف

المعمر الصحابی ساکن الدین
الشیخ سعید الحبشی رضی اللہ
تعالی عنہ والشیخ سعید الحبشی
ھذا اخذ عن النبی صلی اللہ
علیہ وسلم بغیر واسطۃ
وھو من اصحاب عیسی علیہ
السلام وذکروا ان عیسی
علیہ السلام دعا لہ لطول
العمر حتی یدرک زمان
النبی صلی اللہ علیہ وسلم
وسبب ذالک انہ حضر
ذات یوم عند عیسی علیہ
السلام فسمعہ علیہ السلام
یذکر النبی صلی اللہ علیہ وسلم
ویعظم شانہ فطلب
حینئذ الشیخ سعید الحبشی
من النبی عیسی علیہ السلام
ان یدعو لہ حتی یبقی الی زمن
النبی صلی اللہ علیہ وسلم

نے بغیر واسطہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم سے مصافحہ کیا تھا۔ حضرت سعید
الحبشی دراصل حضرت عیسیٰ علیہ السلام
کے ساتھیوں میں سے تھے۔ بیان کیا
جاتا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام نے ان کی
درازی عمر کی دعا کی تھی کہ وہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پا جائیں۔
اس کا سبب یہ تھا کہ حضرت سعید الحبشی
ایک روز حضرت عیسیٰ علیہ السلام
کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ان کو
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت
شان بیان کرتے ہوئے سنا۔ تب
حضرت سعید الحبشی نے حضرت عیسیٰ
علیہ السلام سے استدعا کی کہ انکی درازی
عمر کی دعا کریں تاکہ وہ حضرت سرور
کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے
تک زندہ رہیں اور آپ کے جمال باکمال
اور روئے طاہر کو دیکھنے کا انہیں شرف
ملے [1]

[1] معارف: یہ سب صوفیانہ اقوال و روایات ہیں جو مستبعد معلوم ہوتی ہیں۔

ویری جماله الباهر ویتشرف

بروییته الطاهر[1]

اب صوفیائے کرام میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مصافحہ کا سلسلہ بہ سند مسلسل مروج ہوا۔ حضرت سعید الحبشی حضرت سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ[2] کے زمانے میں موجود تھے۔ لہذا حضرت سید علی ہمدانی کو رسول اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مصافحہ کا شرف صرف ایک ہی واسطہ سے نصیب ہوا۔

شیخ عبد القادر نے اس مقدس مصافحہ کے تسلسل کو یوں بیان کیا ہے۔

فصافح بهذه المصافحة
الشیخ الکامل المکمل امیر
سید عبد الله برزش آبادی
قدس سرہ وصافح السید
عبد الله برزش آبادی
قدس سرہ بهذه المصافحة
تلمیذہ سلطان الحافظ
علی الاوبهی قدس الله تعالیٰ
سرہ العزیز وصافح الحافظ
علی الاوبهی الشیخ الکامل المکمل

مذکورہ طریقہ سے حضرت سید علی
ہمدانی رحمہ اللہ نے میر سید عبد اللہ
برزش آبادی سے مصافحہ کیا انھوں
نے اپنے شاگرد سلطان حافظ الاوبھی
سے۔ انھوں نے شیخ باینده ساکتری
سے اور انھوں نے اپنے شاگرد
حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری سے
اسی طرح مصافحہ کیا۔ حج بیت اللہ
وزیارت مدینہ منورہ کی نیت[3] سے
شیخ موسیٰ کشمیری احمد آباد پہونچے

[1] فولیو ۲۶　[2] سعید الحبشی کان موجوداً ولی زمان السید علی ہمدانی، فولیو ۲۹ الف،

[3] معاصر متن اور ترجمہ محل نظر ہے غالباً مفہوم یہ ہوگا کہ وہ حج بیت اللہ اور روضہ انور کی زیارت کے بعد احمد آباد پہنچے اس لیے متن میں "بنیت" کے بجائے "بعد" ہوگا۔

الشیخ باینده ساکتری قدس
سرہ العزیز ورح الله
روحه الشریف وصافح
الشیخ باینده ساکتری تلمیذہ
الشیخ الکامل المکمل الشیخ موسیٰ
بن جعفر الکشمیری ابقاہ الله
تعالیٰ۔ واتفق ان الشیخ موسیٰ
وصل الی احمد آباد احدی
مدن گجرات بنیت حج بیت
الحرام وزیارة قبر نبیه
علیه الصلاة والسلام
فاجتمعت به وفزت
بلقاءہ وحظیت بدعاءہ
وحصل بینی وبینه من
الالفة والوداد والمحبة
والاتحاد یجل عن الوصف
وتملیت بغدیة الغراء
اربعة اشهر اولها
جمادی الآخر وآخرها

جو گجرات کے شہروں میں سے ایک
شہر ہے۔ مجھے ان سے ملنے کا اتفاق
ہوا۔ ان کی ملاقات سے میں کامیاب
ہوا۔ حظ وافر حاصل کیا۔ ہم دونوں
کے درمیان ایسی گہری محبت والفت
ہوگئی کہ بیان نہیں کی جاسکتی۔ ان کا
قیام چار مہینہ رہا یعنی جمادی الآخر
سے رمضان تک۔ اسی زمانے میں
میں نے ان سے یہ مصافحہ کیا
جس کی سند متصل حضرت قطب
الاقطاب حضرت سید علی ہمدانی
پر منتہی ہوتی ہے۔ شیخ سید علی ہمدانی
رحمہ اللہ نے شیخ سعید حبشی رضی اللہ
تعالیٰ عنہ سے مصافحہ کیا تھا
اور شیخ سعید الحبشی نے حضرت محمد مصطفیٰ
صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح مصافحہ
کیا تھا۔

رمضان فصافحته حینئذ
بعد ۸ المصافحة المتصلة
السند الی قطب الاقطاب
وفرد الاحباب السید علی
الہمدانی نفعنا اللہ
ببرکاته کما صافح السید
علی الہمدانی الشیخ سعید
الحبشی کما صافح الشیخ سعید
الحبشی رسول اللہ صلی اللہ
علیه وسلم [1]

یہ واقعات ۱۰۱۰ھ کے ہیں اس لیے صاحب نزہتہ الخواطر کا بیان غلط معلوم ہوتا ہے۔

[1] فولیو ۳۰۔

بزم صوفیہ

جس میں عہد تیموری سے پہلے کے صوفیائے کرام حضرت شیخ ابوالحسن علی ہجویریؒ، حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ، حضرت خواجہ بختیار کاکیؒ، حضرت قاضی حمید الدین ناگوریؒ، حضرت بہاء الدین زکریا ملتانیؒ، حضرت شیخ صدر الدینؒ، حضرت بابا گنج شکرؒ، حضرت شیخ فخر الدین عراقیؒ، حضرت شیخ امیر حسینیؒ، حضرت خواجہ نظام الدین اولیاءؒ، حضرت بوعلی قلندر پانی پتیؒ، حضرت برہان الدین غریبؒ، حضرت ضیاء الدین بخشیؒ، حضرت شرف الدین احمد منیریؒ، حضرت جہانیاں جہاں گشتؒ، حضرت اشرف جہانگیر سمنانیؒ، حضرت خواجہ گیسو درازؒ اور حضرت عبدالحق توشہ رودولوی کے مستند حالات اور تعلیمات بالکل نئے انداز میں پیش کئے گئے ہیں۔ ان بزرگان دین نے اپنے عہد کے مذہب، تصوف، اخلاق، معاشرت اور سیاست کو کس طرح سنوارا، اسکی تفصیل اس کتاب میں ملاحظہ فرمائیے۔ آخری ایڈیشن میں دو مفید ضمیموں کا اضافہ بھی ہے جس کا مطالعہ تصوف کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے ضروری ہے۔

صفحہ ۲۲۳، قیمت ۳۴ روپے۔
از سید صباح الدین عبدالرحمٰن

آثار علمیہ و ادبیہ

ایک گرانقدر مکتوب سلیمانی

مرسلہ جناب مولانا غلام محمد صاحب کراچی۔

[یہ مکتوب محترمی و مکرمی جناب سید ابو عاصم ایڈوکیٹ کی عنایت سے مجھے ملا، جو حضرت علامہ سید سلیمان ندویؒ کے بھتیجے بھی ہیں اور داماد بھی، عاصم صاحب علی گڈھ یونیورسٹی میں ایم۔ اے (فائنل) (اقتصادیات) کے طالب علم تھے، امتحان قریب تھا کہ والد ماجد رحلت کر گئے، عاصم صاحب شدید صدمہ میں مبتلا ہو کر حسرت و یاس کا شکار ہو گئے۔ ادھر یہی وقت تھا کہ مسلم یونیورسٹی میں کمیونزم کا فکری بھونچال آیا ہوا تھا اور طلبہ کے عقائد اسلامی پر دہریت کی یلغار تھی، عاصم صاحب اپنی ذہانت و فطانت کے باوجود اس باد سموم سے کلیتہً محفوظ نہ رہ سکے اور اسی حالت میں ذہنی بچاؤ کے لیے انھوں نے شاعر مشرق علامہ اقبال کے خطبات Reconstruction of Islamic Thought کا مطالعہ کیا۔ مگر یہ "پائے چوبیں" انھیں قطعاً "تمکین" نہ بخش سکا۔ ذہن شکوک و شبہات کا اور زیادہ آماجگاہ بن گیا۔ اس ذہنی کشمکش سے نجات پانے کے لیے انھوں نے اپنا حال اپنے چچا جان حضرت علامہ سید سلیمان ندویؒ کو لکھا۔ حضرت علامہ نے اپنے مجروح قلب اور پریشان ذہن چہیتے بھتیجے کو مفصل جواب لکھا جو زہر کا

تریاق ثابت ہوا اور عاصم صاحب کو ایسی ایمانی تقویت حاصل ہوئی کہ وہ اشتراکی فکر کی دفاع کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے اور بعض کٹر دھریوں کو وجود باری کا قائل کر دیا۔

یہ روداد خود عاصم صاحب نے راقم کو سنائی۔

یہ مکتوب دھریت اور انکار الوہیت کا وقتی مداوا نہیں بلکہ ہمہ وقتی علاج ہے۔

ملاحظہ ہو (غلام محمد]

اعظم گڈھ

عزیز جان   سلمکم اللہ تعالیٰ

السلام علیکم۔ بڑے انتظار کے بعد آپ کا خط ملا، تم کہتے ہو کہ غم زدہ نہیں مگر تمھارے خط کا ایک ایک فقرہ تمھارے خط کے پڑھنے والے سے تمھاری حالت کی غمازی کرتا ہے، اسی لیے میں نے تمھاری چچی سے کہا تھا کہ تم اپنے ہاتھ سے ان کو تشفی کا خط لکھو، کیونکہ میں نے یہاں دیکھا تھا کہ تم ان سے مانوس تھے۔

بہرحال عزیز من! میں پھر کہتا ہوں کہ تم مجھ سے اپنی کیفیت کا پردہ نہ کرو اور مجھ پر اعتماد کرو، تمھاری یہ ذہنیت اور کیفیت ڈر ہے کہ تمھاری صحت پر اثر نہ کرے۔ اب تم سب کی امید گاہ ہو۔

بھائی!، تم نے امتحان کے زمانہ میں یہ کہاں فلسفہ کا مسئلہ چھیڑ دیا، میں اقبال کے خدا سے تو واقف نہیں، میں تو حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خدا سے واقف ہوں، اور وہ خدا دلیلوں سے سمجھا جاتا نہیں بلکہ وہ خود سمجھ میں آجاتا ہے۔ منطقی دلیلوں سے تو حواس کے دسترس کے اندر کی چیزیں تو سمجھ میں آتی نہیں، حواس سے باہر کی چیزیں کب سمجھ میں آسکتی ہیں۔ بقول غالب یہی بتاؤ کہ

ابر کیا چیز ہے ہوا کیا ہے؟

ہم کیا ہیں؟ ہم کہاں سے آئے ہیں؟ ہم کہاں کو جائیں گے؟ فلسفہ کے یہی تین معمے ہیں۔ فلسفہ جب سے پیدا ہوا، ان سوالوں کے جواب دینے کی کوشش پر کوشش کی گئی مگر یہ معما اب تک ناحل ہے۔ مذہب نے دلیل کے بجائے ایمان سے اس معمے کو حل کیا ہے۔ غور کیجیے کہ دنیا کی کوئی چیز آپ کی سمجھ میں آگئی ہے؟ آپ سمجھتے ہیں کہ آپ سمجھ گئے مگر ہرگز نہیں سمجھے۔

ایں ہا ہمہ راز است کہ معلوم عوام است

مولانا شبلیؒ نے خوب فرمایا:-

فلسفی سرِ حقیقت نتوانست کشود
گشت رازِ دگر آں راز کہ افشا می کرد

انسان محدود العلم ہے مگر اس محدودیت پر بھی وہ اپنے کو بہت کچھ جاننے والا سمجھتا ہے حالانکہ ہم اپنے آپ کو بھی نہیں جانتے۔ آپ اپنے کو جانتے ہیں؟ اپنی روح کو جانتے ہیں؟ آپ کا دل کیوں دھڑک رہا ہے؟ آپ کی نبض کیوں چل رہی ہے؟ آپ کی آنکھوں میں بینائی اور کانوں میں شنوائی کیوں ہے؟ کسی کا کوئی جواب ہے، خوب غور سے دیکھئے۔ آپ کے سامنے صرف نتائج ہیں، علل ہمیشہ مخفی ہیں اور وہی اصل ہیں آپ کی روح آپ کے جسم پر حاکم ہے مگر خود روح عقل و فہم اور علم کے حدود سے خارج ہے۔ جس طرح آپ کی روح باوجود زیر پردہ ہونے کے آپ کے جسم پر حاکم ہے، اس کے حکم کے بغیر نہ ہاتھ ہل سکتا، نہ پاؤں چل سکتا، نہ آنکھ دیکھ سکتی، نہ کان سن سکتے ہیں، اسی طرح اس عالم کائنات کی گویا روحِ اعظم ہے جو اس کائنات کے ذرہ ذرہ پر حاکم

ہے جس کے حکم کے بغیر دنیا کا ایک ذرہ نہیں ہل سکتا۔ انسان اگر خود اپنی عقل و فہم و نفس پر غور کرے تو خدا کو پا سکتا ہے

یہ سچ تم نے کہا کہ خدا صرف بوڑھاپے میں اور مصیبت میں یاد آتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عمر جانے پر نشیب و فراز اسباب عالم سے جو دھوکا نوجوانوں کو ہوتا ہے اس کا کافی تجربہ ہو چکتا ہے بیکسی اور بیچارگی اور مصیبت میں اسباب عالم سے یقین اٹھ جاتا ہے اور دل کی تسلی اصلی خالق سے ہو جاتی ہے اور اسی سے ڈھارس ملتی ہے

مدعیان عقل نے خدا سے ہٹ کر اور دوسرے خدا بنا لیے ہیں۔ فطرت، قدرت، نیچر، اور اس سے کائنات کے معمے کو حل کرنا چاہتے ہیں مگر ذرا فرمائیے کہ فطرت، قدرت اور نیچر کس کو کہتے ہیں۔ یہ تو اسی ان دیکھے خدا کی تعبیر ہے خود تو یہ مصدری معانی ہیں جو بجائے خود قائم نہیں۔ نیچر کوئی صاحب ارادہ، صاحب قدرت مستقل ہستی اور فعال نہیں۔

خدا بگاڑتا نہیں وہ صرف سنوارنے کو پسند کرتا ہے وہ کسی پر ظلم نہیں کرتا، اِنَّ اللّٰہَ لَیْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِیْد (قرآن) خدا اپنے بندوں پر ظلم نہیں کرتا، انسان خود اپنے اوپر ظلم کرتا ہے وَمَا ظَلَمْنَا وَلٰکِن کَانُوا اَنْفُسَہُمْ یَظْلِمُوْنَ (قرآن)

تم کہوگے کہ وہ اپنے اوپر خود کیسے ظلم کرتا ہے، تو جواب یہ ہے کہ وہ ظلم کا کانٹا اوس کی آنکھوں میں اس کی بدنگاہی سے اس کو پھول بن کر نظر آتا ہے۔ طلب علم اور حصول کمال سے بڑھ کر بہتر چیز کیا ہوگی اور بےہودہ کھیل کود سے بڑھ کر بری چیز کیا ہو سکتی ہے مگر ذرا بچپن کے حال پر غور کرو کہ کتنے بچے اس عمر میں پھول کو کانٹا اور کانٹے کو پھول سمجھتے ہیں۔ وطن کی آزادی کیسی بلند و مرغوب چیز ہے مگر کیا اسی ہندوستان میں ایسے غدار نہیں جو محبوب کو مبغوض اور مبغوض کو محبوب سمجھتے ہیں۔ اس کا سبب کیا ہے

سبب یہ ہے کہ اپنی کوتاہ نظری اور کم عقلی سے وہ نفع عاجل کو نقد سمجھتے ہیں اور نفع آجل (آیندہ) کو نسیہ (ادھار) سمجھکر عاجل کو آجل سمجھتے ہیں اور اس پر سب کچھ قربان کر دیتے ہیں۔ قرآن کہتا ہے

کَلَّا بَلْ تُحِبُّوْنَ الْعَاجِلَۃَ وَتَذَرُوْنَ	ہرگز یہ بات نہیں بلکہ یہ بات ہے کہ
الْاٰخِرَۃَ (قیامہ)	تم نفع عاجل کو پسند کرتے ہو اور آخرت
	جو بعد کو آئے گی چھوڑتے ہو

دیکھو اس وقت دنیا کی زندگی کی بھوکی اور آرام کے بستر کی متوالی قومیں پاؤں پھیلا کر سونے اور غلامی کی روٹی کھانے پر مسرور ہیں مگر یورپ و ایشیا کی کتنی بلند و پست قومیں ہیں جو "دنیاوی آخرت" کی خاطر بموں سے اپنے گھروں کو ویران، اپنی عمارتوں کو مسمار، اپنی عزیز جانوں کو نثار کر رہی ہیں۔ دنیا کی بادشاہی اور دنیا کی آخرت کا عیش و آرام ان کو میسر آئے۔

دنیا میں خدا نے سنکھیا اور آب حیات دونوں بنا دیا ہے اور دونوں کا نتیجہ بھی سب کو بتا دیا ہے، اب اگر کوئی سنکھیا کھا کر مرے اور کوئی آب حیات پی کر جیئے تو خدا کے قانون قدرت کے مطابق اپنی پسند سے ہر ایک سب کچھ کر رہا ہے، کوئی بگاڑ رہا ہے کوئی بنا رہا ہے اور ہر ایک کو اس کے عمل کے مطابق جزا مل رہی ہے۔ اگر خدا نہ ہو اور اس زندگی کے بعد کوئی زندگی نہ ہو تو اس عالم فانی کا سارا تماشہ بےمعنی ہے۔ یہ جد و جہد، یہ دوڑ دھوپ، اس چند روزہ زندگی کیلئے کیوں۔ کھانا، پینا، رہنا، سواری، مکان، حکومت، سطوت، سب چند منٹ کی خوشیاں ہیں۔ ان میں سے کوئی خوشی نہیں جو زوال پذیر نہیں، پھر اس درد و غم سے حاصل اگر کوئی باقی اور غیر فانی نتیجۂ عمل نہیں؟

معمائے کائنات کا حل سوائے ایک خالق کل اور قادر علی الاطلاق مانے بغیر حل ہو ہی نہیں سکتا۔ اخلاق و اخلاص کا سارا دفتر اگر کسی دانائے راز اور عالم سرائر کو مانا نہ جائے تو بیکار ہے اور پھر دنیا نفاق اور گناہ کی جہنم ہو جائے۔ کہاں تک لکھوں، اس کی تفصیلات ملاقات کے لیے اٹھا رکھو۔ پڑھو۔

لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ

سلیمان، محرم سنہ ۱۳۶۱ھ

ادبیات

حمد سے منقبت تک

(شاعر عدیم المثال ابوالفیض فیضی کے ساتھ عالمِ خیال ہیں چند لمحے)

پروفیسر جگن ناتھ آزاد جموں[1]

۵ جنوری ۹۰ء

محب گرامی قدر سلمہ، آداب

نیا سال مبارک! "معارف" باقاعدہ موصول ہو رہا ہے۔ تہ دل سے شکر گذار ہوں۔ محمد ایوب واقف کی کتاب پر تبصرہ دیکھا، پسند آیا، شکریہ!

اس خط کے ساتھ ایک تازہ غیر مطبوعہ نظم منسلک ہے۔ اردو میں اس عنوان پر نظم مجھے ابھی تک نظر نہیں آئی۔ ہو سکتا ہے کسی نے کہی ہو اور میں اس سے بے خبر رہا ہوں۔ فارسی میں ابوالفیض فیضی کی نظم موجود ہے۔ اسلیے میں نے ضمنی عنوان میں ان کا ذکر کر دیا ہے۔

آپنے شاید اخبارات میں دیکھا ہو اس سال سوویٹ لینڈ نہرو ایوارڈ مجھے ملا ہے ایوارڈ کیش، گولڈ میڈل، سرٹیفکیٹ certificate اور دو ہفتے کے سفر روس پر مشتمل ہے، پہلا حصہ یہاں دہلی میں وائس پریسیڈنٹ کے ہاتھوں مل گیا ہے۔ روس کا سفر انشاء اللہ مئی میں ہوگا گرمیوں میں۔ خدا نے چاہا تو اس سفر میں ڈاکٹر حمید اللہ صاحب سے بھی ملاقات ہوگی پیرس میں۔ انھیں اس سلسلے میں خط لکھ رہا ہوں۔ کراچی سے "بوئے رمیدہ" کی بہت کم جلدیں موصول ہوئی ہیں۔ صرف ایک جلد حاضر کر رہا ہوں، اگر اسی پر تبصرہ ہو جائے تو کیا ہی کہنا۔

خدا کرے آپ ہر طرح خیریت سے ہوں۔

نیاز مند۔ جگن ناتھ آزاد

---

[1] آزاد صاحب کے مکتوب گرامی میں نظم کے بارے میں اظہار خیال کیا گیا ہے اس لیے اسکو شائع کیا جاتا ہے (اصلاح)

میں قدس کا طائر ہوں پرے ہوں میں نوا سے
مرغِ ملکوتی کو نہیں کام ہوا سے

برہان اسے لے جا نہ سکا نفی کی جانب
واقف مرا دل ہو نہ سکا معنیٔ 'لا' سے

یوں کشفِ حقائق ہوا مجھ کو سبق آموز
فارغ ہوں میں ترتیبِ دلیل حکما سے

میں اہل جدل سے نہ کہوں نکتۂ توحید
"وحدت" میں نہیں کام مجھے چون و چرا سے

جب دل میں یقیں ہے تو گماں سے مجھے کیا کام
ارباب صواب اور انھیں کام خطا سے؟

جس قافلۂ شوق کو منزل کا پتا ہے
کیا ربط اسے رقصِ جرس و بانگ درا سے

جبروت کا نور اور اندھیرے سے ہراساں؟
آئینۂ صبح اور اسے کام ہوا سے؟

وہ علم ہے بیکار، خرد باعثِ آزار
بیگانہ ہے جو صاحبِ لولاک لما سے

کیا تجھ کو خبر حدت خورشید قیامت
پرتو مرے ہر لمحے پہ ہے شمس ضحیٰ سے

تاریک ہو یہ سارا جہاں میری نظر میں
طلعت نہ ملے مجھ کو اگر بدر دجیٰ سے

کس طرح ہدایت پہ سفر ختم ہوا اپنا
ہم دور ہوں گر ختم اماماں ہدا سے

صد شکر کہ ہوں پیروِ اصحاب محمدؐ
کیا کام مجھے اور کسی راہ نما سے

دل کیوں ہو کسی بدرقۂ شوق کا محتاج
وابستہ ہوں جب پیش رو صدق و صفا سے

اس نقد شناسائی کو غارت کرے اللہ
بیگانہ ہے جو اک گہر بحر حیا سے

ہو طوقِ وبال ابدی اس کے گلے میں
جو دور رہا سلسلۂ شیر خدا سے

کس کام کی وہ عقل شناسا کہ جو مجھ کو
ناواقف و بیگانہ رکھے آلِ عبا سے

خورشید فلک! حشر تک آگاہ نہ ہوگا
کوئی بھی تو بے نور علی راہِ علا سے

آئے گی کہاں سے مری آنکھوں میں تجلی
آئے نہ اگر نور چراغِ شہدا سے

مطبوعات جدیدہ

عہد رسالت وخلافت راشدہ مرتبہ مولانا سید ریاست علی ندوی مرحوم تقطیع
خورد، کاغذ معمولی، کتابت وطباعت قدرے بہتر، صفحات ۶۳۵ مجلد مع گرد پوش، قیمت
۳۵ روپیے، پتہ: بہار اردو اکاڈمی ۸/ بی۔ سری کرشنا پوری، پٹنہ ۱

مولانا سید ریاست علی ندوی مرحوم مولانا سید سلیمان ندویؒ کے ارشد
تلامذہ اور دار المصنفین کے ممتاز رفقاء ومصنفین میں تھے، وہ مولانا شاہ معین الدین
احمد ندوی مرحوم سابق ناظم دار المصنفین کے ہم سبق اور ان ہی کے ساتھ دار المصنفین آئے
اور تاریخ صقلیہ، تاریخ اندلس اور اسلامی نظام تعلیم وغیرہ جیسی بلند پایہ اور محققانہ کتابیں
لکھیں اور برسوں معارف کے سب اڈیٹر بھی رہے، یہاں سے وہ مدرسہ شمس الہدیٰ
کے پرنسپل ہوکر پٹنہ چلے گئے اور ریٹائر ہونے کے بعد بھی بعض علمی وتعلیمی عہدوں پر فائز
رہے، دار المصنفین میں ان کو تصنیف وتالیف کا جو چسکا لگا وہ مدۃ العمر نہ چھوٹا اور پٹنہ
اور گیا میں بھی وہ اس کام میں منہمک رہے، اس زمانہ میں انھوں نے جو کتابیں لکھیں
اب ان کے لائق فرزند جناب ارشد علی صاحب ان کی طبع واشاعت کی فکر میں لگے
ہوئے ہیں، انہی کی مساعی جمیلہ سے بہار اردو اکاڈمی نے زیر نظر کتاب شایع کی ہے
اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدینؓ کے عہد کے حالات وواقعات
کا مرقع پیش کیا گیا ہے، ابتدا میں فاضل مصنف کے قلم سے ایک مقدمہ ہے اس میں

علم تاریخ کا مقصد بتایا ہے اور عربوں کی اس علم سے مناسبت دکھائی ہے نیز اسلام
میں تاریخ کی ابتدا و ترقی اور اسلامی علم تاریخ کی بعض اہم خصوصیات بیان کی ہیں پھر
اسلام سے پہلے کے عربوں کے حالات دیے ہیں، اس میں عرب کی قدیم قوموں، سلسلۂ
ابراہیمی و آل اسماعیل اور خاندان قریش کے علاوہ عربوں کی سیاسی زندگی، نظامِ
حکومت اور مذہبی شعبہ وغیرہ کا ذکر ہے، پھر عہد رسالت کے واقعات لکھے ہیں لیکن
ابتدا کا مسودہ نہ ملنے کی وجہ سے اسے حضرت حمزہؓ و حضرت عمرؓ کے قبول اسلام کے
واقعہ سے شروع کیا ہے جو آپؐ کی پیدائش و بعثت وغیرہ کے ذکر سے خالی ہے اس کے
بعد مکی و مدنی دور کے تمام حالات و واقعات کو مناسب ترتیب کے ساتھ موثر عنوانات کے
تحت بیان کیا ہے، اس طرح اس میں غزوات و سرایا، سلاطین و امرا کے نام کے خطوط،
حجۃ الوداع، وفات، اخلاق، ازواج اور آپؐ کے مخصوص امتیازات وغیرہ کا ذکر
کرکے عہد رسالت کا اجمالی جائزہ لیا ہے جس میں منصب نبوت، معجزات، تبلیغ
واشاعتِ اسلام، تکمیل دین، تاسیس شریعت اور تاسیس حکومت الٰہیہ وغیرہ
پر مختصر مگر مفید بحث کی ہے جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت وشریعت
اور آپؐ کی تعلیم و ہدایت کی وسعت و عمومیت اور ہمہ گیری و جامعیت وغیرہ کا
اندازہ ہوتا ہے اور آپؐ کی حکومت کے خط و خال کا پتہ چلتا ہے، اس کے بعد اسلام
میں خلافت و نیابت الٰہی کے موضوع پر بحث کی ہے جس میں حکومت الٰہیہ کی خصوصیات،
خلیفہ و امام کے شرائط و فرائض، اس کے انتخاب کے طریقوں اور بیعت کا مفہوم
واضح کیا ہے اور ابتدا سے آل عثمان کے دور تک کی خلافت کی مختصر تاریخ لکھی ہے،
اس کے بعد بالترتیب چاروں خلفا اور حضرت حسنؓ کے حالات ان کے دور کے واقعات

ان کے فضائل و مناقب، کارنامے، فتوحات اور نظام حکومت وغیرہ کا حال تحریر کیا ہے،
چاروں خلفا کے دور کے واقعات بیان کرنے کے بعد ہر ہر عہد پر ایک اجمالی تبصرہ کیا ہے
جس سے اس کی خصوصیات واضح ہوگئی ہیں۔ آخر میں خلافت راشدہ کے نظام حکومت پر
اجمالی تبصرہ کرکے اس کی خوبیاں دکھائی ہیں، گو اس عہد کے بارے میں اردو میں بہت کچھ
لکھا جاچکا ہے، خود دارالمصنفین کی کتابوں سیرۃ النبیؐ، الفاروقؓ، خلفائے راشدین اور
تاریخ اسلام میں یہ سارا مواد موجود ہے، لیکن مصنف نے ان سب کو بہت سلیقہ اور اختصار
سے مناسب ترتیب کے ساتھ سمیٹ لیا ہے، شروع میں مصنف کے فرزند سید ارشد علی
صاحب نے زیر نظر کتاب اور مصنف کی دوسری کتابوں کی خصوصیات دکھائی ہیں لیکن اس میں دارالمصنفین
سے ان کے تعلق کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے، انہیں مصنف کے مختصر حالات بھی قلمبند کرنا
چاہیے تھا۔

آثار و اخبار

مرتبہ قاضی اطہر مبارکپوری، تقطیع متوسط، کاغذ، کتابت و طباعت
اچھی، صفحات ۱۵۰ مجلد، قیمت ۲۵ روپے، پتہ: ندوۃ المصنفین، اردو بازار، جامع مسجد دہلی ۶۔

مولانا قاضی اطہر مبارکپوری ملک کے مشہور مصنف ہیں، ہندوستان کے ابتدائی
اسلامی عہد پر ان کی نظر وسیع اور گہری ہے، یہ کتاب اسی عہد کے متعلق ان کے چار محققانہ
مضامین کا مجموعہ ہے، اول الذکر تین مضامین میں ہندوستان کے تین علمی و دینی خانوادوں کا
ذکر ہے جو اسلام کے ابتدائی عہد میں ہندوستان چھوڑ کر عرب میں آباد ہوگئے تھے اور ان کو
بڑی علمی و دینی شہرت حاصل ہوئی، پہلے مضمون "آل عبدالرحمٰن بیلمانی" میں سوراشٹر (گجرات)
کے علاقہ کچھ کاٹھیاواڑ کے مرکزی شہر بیلمان کے متعلق مختصر معلومات اور اسلامی دور میں اس کی
فتح کا حال بیان کرنے کے بعد دکھایا ہے کہ آل بیلمانی فتوحات سے پہلے ہی یمن کے علاقہ

نجران میں آباد ہوگئے تھے اس کے بعد اس خاندان کے عبدالرحمان بن ابوزید اور ان کی
اولاد و احفاد کے جو حالات معلوم ہوئے ہیں انہیں تحریر کیا ہے دوسرے مضمون "آل
ابومعشر سندی مدنی" میں اس خاندان کے علمی و دینی کارنامے اور مغازی کی تدوین میں
اس کا حصہ دکھایا ہے، اس ضمن میں ابومعشر نجیح کے حالات ان کے فضل و کمال اور
کتاب المغازی پر بحث کی ہے اور ان کے علمی درجہ و مرتبہ کو واضح کرنے کے لیے ائمہ
جرح و تعدیل کے اقوال نقل کیے ہیں اور ان کے بیٹے اور پوتوں کا بھی تذکرہ کیا ہے
اور آخر میں ابومعشر کی گیارہ مسند احادیث جمع کی ہیں جن میں چند کے سوا سب منکر و
مجہول ہیں۔ تیسرا مضمون ایک اور ہندی الاصل خانوادہ آل مقسم کے احوال پر مشتمل ہے،
آل مقسم علاقہ سندھ کے قیقان (رگیگان۔ قلات) میں آباد تھے اور یہ جگہ ۵۰ھ میں مکمل
طور پر مسلمانوں کے زیر نگیں آگئی تھی مصنف کا بیان ہے کہ مقسم جنگی قیدی کی حیثیت سے
عرب میں آئے اور کوفہ میں تجارت کرکے اپنے کو آزاد کرالیا، اس کے بعد ان کے بیٹے
ابراہیم اور پوتے اسماعیل بن علیہ کا مفصل حال تحریر کیا ہے جو خود بھی نامور محدث تھے
اور ان کے تینوں بیٹے ابراہیم، حماد اور محمد بھی بلند پایہ محدث تھے، آخر میں اس خاندان
کے دو اور افراد کا بھی تذکرہ ہے، آخری مضمون میں امام ابوالحسن مدائنی (م ۲۲۵ھ)
کے حالات تحقیق و جستجو سے لکھے ہیں اور مورخ کی حیثیت سے ان کا درجہ و مرتبہ بتایا ہے،
مدائنی کا ہندی الاصل ہونا محقق نہیں ہے لیکن انھوں نے اسلامی ہندوستان کے متعلق
تین مستقل کتابیں یادگار چھوڑی تھیں اور یہاں کی فتوحات و اخبار کے ساتھ خاص
اعتنا کیا تھا اسی تقریب سے اس مجموعہ میں مصنف نے ان کا حال بھی شامل کیا ہے،
یہ چاروں مضامین علمی و تحقیقی حیثیت سے بلند پایہ ہیں اور ان سے ہندوستان کے

ابتدائی اسلامی عہد کے بارے میں مفید اور نئے معلومات حاصل ہوتے ہیں اس لیے کہ مصنف کے بقول "ان تینوں خانوادوں میں سے ہم صرف ابو معشر نجیح بن عبد الرحمان مصنف المغازی کو جانتے ہیں کیونکہ علمائے رجال و طبقات نے ان کا تذکرہ سندھی کی نسبت سے کیا ہے، دوسرے افراد اور خاندان کا تذکرہ ہندوستان کی علاقائی نسبت سے نہیں آیا ہے اور اگر آیا ہے تو ہم خود اپنے ملک کے اس علاقہ اور مقام سے ناواقف ہیں اس لیے ان کی طرف سے ہمیں لاعلمی رہی" اس اعتبار سے ان مضامین کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے، مگر کتاب کے سرورق اور دیباچہ میں اس کتاب کو دس مضامین کا مجموعہ بتایا گیا ہے جبکہ اصل کتاب صرف چار ہی مضامین پر مشتمل ہے اور اندرونی سرورق پر بھی یہی درج ہے غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کتاب کی پہلی جلد ہے، باقی چھ مضامین دوسری جلد میں شامل کیے جائیں گے مگر معلوم نہیں مصنف اور ناشر کی توجہ اس کی جانب کیوں نہیں گئی۔ "عرض ناشر" کے عنوان سے جو کچھ لکھا گیا ہے، کتاب سے اس کی کوئی مناسبت نہیں معلوم ہوتی۔

اصلاح معاشرہ مرتبہ مولوی محمد امین صاحب پالنپوری، تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۱۲۰، قیمت ۲ روپے، پتہ: مکتبہ وحیدیہ، دیوبند یوپی

یہ ایک مفید اصلاحی و دینی رسالہ ہے، اس میں اصلاح معاشرت کی ضرورت و اہمیت اور معاشرتی فساد کے نقصان بتائے گئے ہیں اور احادیث کی روشنی میں معاشرتی خرابیوں کے اسباب اور ان کے سدباب کی صورتیں بیان کی گئی ہیں مصنف نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ معاشرہ کو بنانے اور سنوارنے میں خوف خدا اور تصور آخرت کو بڑا دخل ہے۔

"ض"

تصنیفات مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ

۱. سیرۃ النبی جلد سوم۔ معجزہ کے امکان و وقوع پر علم کلام اور قرآن مجید کی روشنی میں مفصل بحث۔ قیمت ۵۸/-

۲. سیرۃ النبی جلد چہارم۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغمبرانہ فرائض۔ ۵۸/-

۳. سیرۃ النبی جلد پنجم۔ فرائض خمسہ نماز، زکوٰۃ، روزہ، حج اور جہاد پر سیر حاصل بحث۔ ۲۸/-

۴. سیرۃ النبی جلد ششم۔ اسلامی تعلیمات، فضائل و رذائل اور اسلامی آداب کی تفصیل۔ ۵۸/-

۵. سیرۃ النبی جلد ہفتم۔ معاملات پر مشتمل متفرق مضامین و مباحث کا مجموعہ۔ ۲۳/-

۶. رحمت عالمؐ۔ مدرسوں اور اسکولوں کے چھوٹے چھوٹے بچوں کیلئے سیرت پر ایک مختصر اور جامع رسالہ۔ ۷/-

۷. خطبات مدراس۔ سیرت پر آٹھ خطبات کا مجموعہ جو مسلمانان مدراس کے سامنے دیے گئے تھے۔ ۱۶/-

۸. سیرت عائشہؓ۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ کے حالات و مناقب و فضائل۔ ۲۵/-

۹. حیات شبلیؒ۔ مولانا شبلیؒ کی بہت مفصل اور جامع سوانح عمری۔ ۵۸/-

۱۰. ارض القرآن ج ۱۔ قرآن میں جن عرب اقوام و قبائل کا ذکر ہے ان کی عصری اور تاریخی تحقیق۔ ۲۴/-

۱۱. ارض القرآن ج ۲۔ بنو ابراہیم کی تاریخ قبل از اسلام، عربوں کی تجارت اور مذاہب کا بیان۔ ۱۸/-

۱۲. خیام۔ خیام کے سوانح و حالات اور اس کے فلسفیانہ رسائل کا تعارف۔ ۴۵/-

۱۳. عربوں کی جہاز رانی۔ بمبئی کے خطبات کا مجموعہ۔ ۱۵/-

۱۴. عرب و ہند کے تعلقات۔ ہندوستانی اکیڈمی کے تاریخی خطبات (طبع دوم عکسی) ۴۹/-

۱۵. نقوش سلیمانی۔ سید صاحب کے منتخب مضامین کا مجموعہ جن کا انتخاب خود موصوف نے کیا تھا (طبع دوم عکسی) ۴۲/-

۱۶. یاد رفتگان۔ ہر شعبۂ زندگی کے مشاہیر کے انتقال پر سید صاحبؒ کے تاثرات ۳۳/-

۱۷. مقالات سلیمان (۱) ہندوستان کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں پر مضامین کا مجموعہ۔ ۳۳/-

۱۸. مقالات سلیمان (۲) تحقیقی اور علمی مضامین کا مجموعہ۔ ۲۹/-

۱۹. مقالات سلیمان (۳) مذہبی و قرآنی مضامین کا مجموعہ (بقیہ جلدیں زیر ترتیب ہیں) ۲۹/-

۲۰. برید فرنگ۔ سید صاحبؒ کے یورپ کے خطوط کا مجموعہ۔ ۲۰/-

۲۱. دروس الادب حصہ اول و دوم۔ جو عربی کے ابتدائی طالب علموں کے لیے مرتب کیے گئے ۴/- ۶/-

"منیجر"